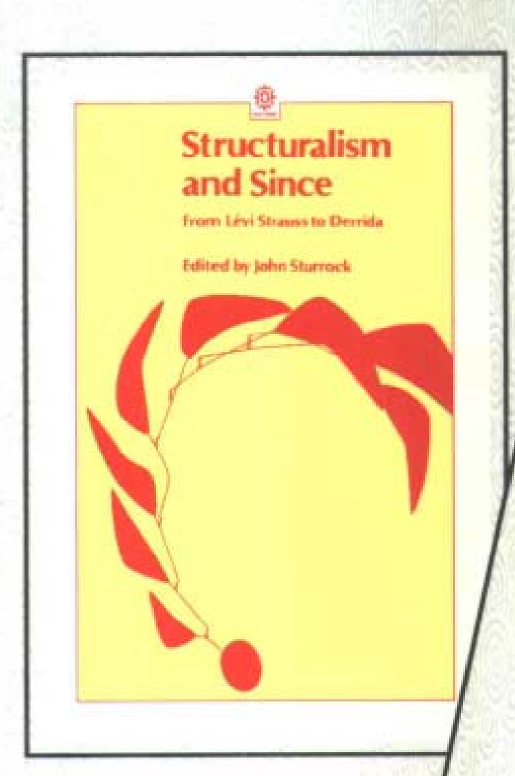




〔英〕约翰·斯特罗克编
渠东 李康 李猛译

结构主义以来

从列维－斯特劳斯到德里达

辽宁教育出版社
牛津大学出版社

辽宁教育出版社
牛津大学出版社

结构主义以来

从列维－斯特劳斯到德里达

〔英〕约翰·斯特罗克编

渠东 李康 李猛译

Structuralism and Since

From Lévi Strauss to Derrida

Edited by John Sturrock

图书在版编目（CIP）数据

结构主义以来：从列维－斯特劳斯到德里达/〔英〕约翰·斯特罗克编；渠东等译．－沈阳：辽宁教育出版社，1998.3
（牛津精选）
ISBN 7－5382－5020－4

Ⅰ．结… Ⅱ．①约… ②渠… Ⅲ．结构主义（哲学）－思想评论－法国 Ⅳ．B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字（98）第 03256 号

Structuralism and Since From Lévi Strauss to Derrida
by Oxford University Press 1979

总策划、总发行人：俞晓群
责任编辑：王之江　　美术编辑：宋丹心
装帧设计：郑在勇　　技术编辑：袁启江
责任校对：马　慧　王　玲

出　版：辽宁教育出版社　牛津大学出版社
印　刷：沈阳新华印刷厂
发　行：辽宁省新华书店
版　次：1998年3月第1版第1次印刷
开　本：787×1092 毫米　32 开
字　数：174 千字　插　页：4
印　张：7.875
印　数：1—10000 册
定　价：14.50 元

导 言

1966年，法国有家文学期刊刊登了一幅后来常被转载的漫画，画的就是与本书有关的四位思想家：克劳德·列维-斯特劳斯、罗兰·巴尔特、米歇尔·福柯以及雅克·德里达，他们像漫画中的野人那样，裹着草裙，戴着脚镯，围坐在热带林荫下（在这群人里，只有拉康博士显得比较花哨，还系了一只领结）。这幅画不需要任何文字说明，直到后来才有了个标题，叫做《结构主义者的午宴》（*Le dé jeuner des stucturalistes*），其实，这四个人什么也没有吃，像是在滔滔不绝地说些什么。

这幅漫画没有一点儿恶意；画家也不想嘲弄他的主人公，他只想说明这些人的出现，为法国的精神生活孕育了一种新的力量。假如他们真的成了南太平洋群岛的荣誉居民，那么它不仅归功于列维-斯特劳斯时代的辉煌——众所周知，这位人类学家讨论了所谓“原始”人的思维过程等问题；同时也起到一种警醒作用，这四位思想家所提出的许多观点都是非常新异的，都很难融入到法国通行的精神氛围之中。与此同时，法国人也必须准备好把自己的思维引入到一条新颖别致的道路上去。

如果我们想在这诙谐的画面里读出更多的涵义，那就显得不太明智了，尽管这幅漫画流传得非常之广。但不能不说，漫画家所选择的这个瞬间却恰到好处。1966年的巴黎，就在漫画家突发奇想，在他作品发表前后不过几个月的时间

里，福柯和拉康也将其两部主要著作《事物的秩序》和《文集》[1] 公诸于世——在观念史和精神分析这两个各自相关的领域里，这两部著作既显得晦涩难懂，又有着自己的真知灼见。它也许是当代法国思想领域里一个令人难忘的“瞬间”，或者说是第二次世界大战结束以来，思想领域经历了萨特存在主义狂飙突进以后的第一个令人难忘的瞬间。60 年代末，尽管存在主义的主要宗旨已经逐渐融入哲学思想的主流，但存在主义的信条早已经日暮西山了；所有比较严肃的巴黎知识分子依然选择了马克思主义，但除此之外，他们似乎不太可能去追随其它形式的意识形态运动了。然而，这四位智者却在棕榈树下聚到了一起，好像共同提出了一种意识形态，即“结构主义”。随着福柯和拉康的加盟，再加上已经声名雀起的列维－斯特劳斯和巴尔特，一种新的哲学便初具规模了——这是法国整个思想史中数不胜数的结晶之一，它终于把迄今为止各种支离破碎、看似迥异的观念结合成了一个协调一致的整体。

这些观念是否结合成了一个协调一致的整体，正是我这篇序言所要讨论的问题。我之所以在“结构主义”这个概念上加了个引号，主要是想区分一下这两种情况：一种是社会学现象，即在法国本土和其它地区迅速形成而且影响深远的一场“运动”；另一种是一整套刻板的原则，据说它可以在哲学层面上对结构主义作出确定。因此，为了消解这种如出一辙、形同虚设的区分，他们多次声称结构主义不是一种信

---

[1] 本书所涉及到的这五位作家的著作，都注明了已有的英文译本标题，法文本的初版日期。在每篇文章末尾的生平简介里，提供有五位作家之作品的详细资料。

条，只是一种方法：如果某人已经是一位存在主义者了，他就不再会成为一位结构主义者——在巴黎左岸（the Left Bank）[1]绝对不会有什么结构主义的夜总会，也绝对不会有人身着结构主义的装束，或者去追求结构主义的生活方式。所以说，结构主义只不过是一种考察问题的方法，是一种处理问题的特殊方式，只有这样，结构主义者才能在某个特定的研究领域合理地组织有关材料。事实上，在60年代的巴黎，结构主义并不是一夜之间形成的，相反，它早在许多年以前就已经形成了，而且也不是在巴黎。换句话说，在60年代的巴黎，这种非常平常的认识工具倒是被人们随随便便地变成了一句口号。从此以后，人们逐渐接受了“结构主义”，并对此产生了极大的兴趣；它在被塑造成一种知识分子时尚的同时，丧失了自己所有命题的涵义。就这样，结构主义变成了一种名誉扫地的“结构主义”，从而使诸如列维－斯特劳斯这样的思想家非常恼火，这位纯粹的结构主义者一直认为，如果他身不由己，被尊奉为一个新的知识分子领袖，那么他所有的学术声誉就会付诸东流。从那时起，结构主义和“结构主义”就一并流传到了国外，虽然范围不是很广，影响不是很深，但却带来了不少非常相似的混乱局面。有些人觉得，结构主义的确是一种实实在在的发现，能够在特定的研究领域里十分有效地彻底调整自己的想法；但是有些人却发现，“结构主义”只不过是一句不知深浅地在对手面前耀武扬威的口号，或者是一种某个秘密会社的成员标志。

① 巴黎左岸（the Left Bank）：即塞纳河左岸，是大学生、作家和艺术家的聚集地。——译者注

本书的目的，就是不卑不亢地去阐明这五位法国思想家的著作，这些著作通常是与“结构主义”相关的；这里，我主要想确定五位思想家相互之间的共同基础，也正是这种基础，才使他们共同出现在这本书里。如上所述，从某种意义上讲，这幅漫画的标题，即“结构主义者的午宴”总是显得有点儿不大合适，它暗示了四位思想家在思想方面的共同取向，然而在他们的著作里，我们从来就没有证实过这一点。换句话说，在这四位“结构主义者”之间，有些人比其他人更算得上是结构主义者。

列维－斯特劳斯就是这样的极端典型，他一生的工作以及这些工作所依赖的研究方法一直是因循不变的，因此本书最先要讨论的就是他。他有些作品的题目本身就充满了结构主义色彩：如《亲属关系的基本结构》（1949 年）或两卷本的《结构人类学》（1958 年与 1973 年）等。这说明他是一心一意地认同了结构主义。在利用各种有关亲属制度、图腾制度和神话等方面的经验材料方面，列维－斯特劳斯总是认为结构主义的方法是最合适的。实际上，他不想把对这些材料的解释等同于人类思维本身所特有的普遍属性。在众人面前，他总是一直坚持自己在方法、理性主义和为人秉性等方面的一贯立场，并借此向读者传授自己的发现和见解。

不过，其他四位思想家却不太愿意在自己的身上贴上“结构主义者”的标签，他们往往把这种标签看作是对思想自由的严重侵犯。在文学研究中，巴尔特就一直探索着兼收并蓄的研究方法，并始终坚持着一个信念：在不同的理论立场之间不断转换是很有必要的。很显然，他在方法上常常从本书所涉及的其他思想家那里汲取营养。出于同样理由，福柯也曾公开声明他不愿被人们当成一位“结构主义者”；他

不希望自己在意识形态或知识分子领域里具有一个固定的立场，只希望在这个领域里来去自由，出没不定，在自身确证无疑的情况下，对知识和权力的各种历史形式与现实形式进行追问。倘若有人提出这样一个问题："福柯的立场是什么?"我们的确很难作出回答。至于拉康，人们都知道他是一位自高自大、独来独往的人物，很喜欢别人亦步亦趋地追随他，而自己却从来不去追随别人，哪怕与别人有一点儿瓜葛。他的远大抱负就是重新树立弗洛伊德的形象，尽管弗洛伊德在法国可谓是家喻户晓，但真正了解他的思想的人却少得可怜。但事实上，拉康对当代法国思想家的著作却没有过多地留意过。最后，与我们所提到过的这几位思想家相比，德里达算得上是目前风头最劲的人物（1966年以前，他没有出版过什么长篇大作，但一年以后，他一口气发表了三部作品），因此，他与"结构主义"的瓜葛比较少。实际上，不管他愿不愿意，他的后期作品无疑表现出了一种灵气，而且常常被人们称作是"后结构主义"，这主要是因为，他在自己著作的主要部分里，细致地解读了许多同代思想家的理论著作，揭示了其中某些未经验明的理论观点。同巴尔特和福柯一样，德里达坚决驳斥了某些先验思想体系，这些体系曾经为自己的追随者赋予了一种独断地位，使他们居高临下地占据一种优先地位，并以此对其它事物进行大肆评断。与此同时，德里达也始终在各种思想境界之间游移不定。

顺着这条思路，我们可以把五位思想家分成两个不同的类型。列维－斯特劳斯和拉康都是普遍主义者，都喜欢在普遍意义上讨论人类思维的运作过程，而不喜欢去考察特定时期的特定思维过程。列维－斯特劳斯主张在各种纷繁复杂的经验事实背后，确立一种普遍的思维结构。拉康作为一位精

神分析学家，不仅非常重视在诊所或治疗单个病人过程中所积累起来的具体经验，而且一直还关注着理论，主张对人类心理的一般机制加以规定。与之相反，巴尔特、福柯和德里达却俨然是位相对主义者，他们透过时间的进化过程以及在特定社会里的内涵，更加关注思想的历史维度。他们避免像列维－斯特劳斯和拉康那样超出自己的讨论范围，去建构一种等同于后者所谓的元人类学（meta-anthropology）和元心理学（meta－psychology）之类的东西。

我之所以这样做，主要想说明如何对这五位思想家进行区分和比较；从另一个角度来说，他们当然也可以很自然地被归为其它某些类型。在任何情况下，要想对他们进行对比和比较，就应该首先强调他们彼此之间的分歧，而不是相互共通之处。实际上，他们在某些观点上是有冲突的，而在其它观点上却没有什么冲突。因此，要想在截然不同的研究领域里对五位思想家的近似程度作出确定，的确是一项极其复杂的工作；我也不认为这种工作究竟会有什么价值可言，因为它证明不了什么。然而这并不意味着，这些思想家之间的特定组合是纯属偶然的。他们多多少少是同时亮相的，这个话题可以更加有力地证明上述说法是不对的。事实上，他们的著作之间是有很多共通之处的，这里的五篇文章还确实需要不断地进行相互验证。可以说，这些“结构主义者”缺少的是一种共同的研究方案，而不是共同的学术渊源。要想找到它们相互发生亲缘关系的证据，就应该去了解这些观念的谱系。

这种共同的学术渊源在很大程度上表现在语词方面：特定的术语只要是在某部著作反复出现过，就肯定会在其他人阐述这部著作的过程中反复出现。这些术语在法文里也许是

家喻户晓的，但对其他语言来说则不然，巴尔特的《批评文集》(1964 年) 就证实了这一点："也许通过有板有眼地求助于意指词库 (the lexicon of signification) ……我们可以最终捕捉到结构主义的言说记号 (the spoken sign)。" 我们无法获得我们所期望的形式和明确的定义，但结构主义者却认为自己可以做到这些。我们只能通过使用某些术语来识别巴尔特所说的真正的 ("严格意义上的") 结构主义者，不过，他本人还是从结构语言学那里借鉴了这些术语，偷偷地把它们塞进了自己的体系中，并迫不及待地宣称自己是忠实于本义的。这个术语就是**记号** (sign)，它在"意指词库"中占据着中心地位。

这个专有名词是从瑞士语言学家索绪尔 (Ferdinand de Saussure，1857—1913 年) 颇具建树的著作中来的，索绪尔本人在 20 世纪早期曾经专门从事过自然语言和人类语言的研究，这些研究为所有现代结构主义学说奠定了基础。索诸尔在英语国家中的声望和影响远比在法国逊色得多，在法国，他俨然是一位当代思想之父。从根本上说，这五位思想家都得益于他对语言的真知灼见，特别是他对语言学基本单位，即语言记号的见解。在这里，我不必给记号下一个明确的定义，这确实是一件难乎其难的事情。我们只需说明，语言中任何一个词都是一个记号，而语言就是作为一个记号系统发挥作用的。

索绪尔把记号划分成两个组成部分：一种是声音，即声学部分，他称之为能指 (signifier，法文为 signifiant) 另一种是思维，即概念部分，他称之为所指 (signified，法文为 signifié)。值得注意的是，在这个过程中，事物本身被忽视掉了，因为假如我们要指涉周围的世界，只要求助于语言记

号就行了。所指不是一种物，而只是一种物的观念，特别是在与其相应的能指被说出来以后，这种观念就会进入到说者和听者的思维之中。这样，能指就构成了语言的物质方面：在口语里，能指就是说出来的或听得到的有意义的声音；在书面语里，能指就是字里行间有意义的标记。所指构成了语言的思维方面，它常常被看作是非物质的，即使在大脑中所指仍然是一种神经作用的结果（neural event）。对研究语言的理论们来说，所指和能指是可以按照这种方式划分开来的，但在现实生活里，这两者却是不可分的。完全没有意义的声音就不能算是能指，因为它并没有意指什么——如果没有所指，能指也就不会存在①；同样，如果某个概念没有表达的途径，换句话说，它既不能内在地物化为思想，又不能外在地物化为言语，那么它就不可能存在——没有能指的所指是不存在的。

这三个术语，即**记号**及其两个组成部分，不仅共同构成了巴尔特所提到的“意指词库”，同时他也把它看作是特定作家与结构主义具有紧密联系的充分证据。甚至可以说，在我们阅读这五篇文章的时候，要时刻留意一下能指和所指的区别，否则我们就无法充分领会其中的涵义。除了在分析自然语言的构成记号以外，上述区别对其它情况来说也都是适用的。在日常生活里，我们经常会接触到许多没有语言意义的记号：如图画（picture）或拟象（diagram）等。但实际上，不管这些对象究竟是自然的还是人为的，都能够起到传

---

① 这里，人们必须注意这样一个问题：因为我们可以单纯构造出来一种“没有意义的”（meaninglessness）能指，尽管它所意指的是一种“无意义”（nonsense），但这毕竟是一种有效的所指。

递信息的作用，即**意指作用**。如果花儿还只是在静悄悄地开着，我们就无法把它当成一种记号，因为并没有什么东西已经呈现出来并将它变成一种记号。但对于文化来说，花儿可以而且常常被用作一种记号：比如说把它扎成花环，作丧事之用等。在这种情况下，花环就是一种能指，用我们的话来说，它的所指就是"慰藉"。(也许对花环而言并没有什么明确的所指，因为在我们的文化里，有关花儿的语言太笼统了；但我们至少可以说，所有花环都肯定具有某种意指作用。)

因此，通过类似于花环这样的记号来进行信息传递，是由迎接送往的人们所固有的文化生活决定的。花儿并不是一种**自然的**意指，它只是一种文化意义或传统意义上的意指。(列维-斯特劳斯深入透彻地告诉我们：当我们无法搞清楚人类的特征究竟是什么的时候，我们绝对不能把自然和文化混为一谈。)当我们把它们用作记号的时候，实际上它们已经作为一种**符码**（code）进入到它们平常所指的事物之中，这种符码就是把当事人双方以及这种文化交互过程连接起来的沟通渠道。因此我们有必要指出，正是通过这种方式，几组语词构成了一个简单的记号：也就是说，一组记号构成了一个记号。实际上，在我刚才引用的巴尔特的那句话里，由三个不同记号组成的"意指词库"本身也同样被用作一个记号；对那些有研究、有准备进行解释的人来说，它所传递的信息就是："我是一个结构主义者"。对记号的总体研究，以及对体现在具体文化中的大量符码作用的研究，可以使我们更好地解释这些记号，因此，在法国以及其他欧洲国家，人们总是以符号学（semiology）的名义来从事这些研究工作，不过在美国，人们则通常以符号学（semiotics）的名义来从

事这些研究工作。[1] 这样，索绪尔就再次变成了确立普遍的记号科学的肇始者。

不仅如此，索绪尔还提出了其它两组对立概念，这对我们去理解我们正在面临的思维方式问题是非常重要的。索绪尔在研究语言的过程中，最先区分了他所说的语言（langue，language）和言语（parole，speech）这两个概念。**"语言"**是一种理论体系或语言结构，在语言的言说者彼此进行沟通的时候，"语言"是他们必须遵循的整体语言规则；**言语**是单个言说者在日复一日的现实生活里所使用的系统。人们常常很有建设性地把这种区分同美国文法学家乔姆斯基（Noam Chomsky）所提出的至今还很通行的著名区分加以比较，乔姆斯基区分了语言**能力**（competence）和语言**行为**（performance）这两个概念，前者指的是能够恒久驻留在我们头脑中的语言理论，后者指的是我们对这种理论的实际应用过程。对索绪尔来说，语言学家的本职工作就是去研究语言，而不是言语，只有这样他们才能把握语言产生实际功用的原则所在。除此以外，本书还要考察另一种同样重要的区分，即**结构**（structure）与**事件**（event）的区分，换句话说，就是抽象的规则系统与系统所产生具体的和个别的事件之间的区分。这两者之间的关系以及孰先孰后的问题——是结构先于事件，还是事件先于结构——曾经引起过人们的广泛争论。

---

[1] 有趣的是，这对可以相互置换的术语实际上是一个符码。如果我说"我是一位符号学家"（I am a semiologist.），那么实际上我就声明了我忠实于索绪尔或欧洲的记号研究模式；如果我说"我是一位符号学家"（I am a semiotician.），那么实际上我就认同了杰出的实证主义哲学家皮尔士（C. S. Peirce）所创立的北美模式。

在这里，我还要提到索绪尔所做的第三种，也是最后一种区分，即研究过程中的**共时**（synchronic）坐标轴和**历时**（diachronic）坐标轴之间的区分。以索绪尔自己的研究主题为例，我们可以沿着两条截然不同的坐标轴同时进行语言研究：即作为一种在特定时刻产生作用的系统，或经过时间演变而来的制度。索绪尔自己比较推崇共时性的语言研究，而不是19世纪语言学前辈所从事的历时性的语言研究。这些研究一开始就被特称语言史、词源学以及语音变化等抢占了地盘，它始终专心致志地探求着语言的总体结构，并且在进化过程中的特定时刻将这种结构凝固起来，以便更容易理解语言结构作用的原则。

这样，语言学就在研究角度上发生了一次革命性的转换，即共时性的或结构性的角度。人们本来应该认识到，总体语言学研究必须把两种角度结合起来，但是为了给语言学建立一种更牢固、更有效的基础，人们常常预先就忽略掉了历时性的角度。结构主义在整体上必须是共时性的；它所关注的是人为条件和非历史条件下的特定系统和结构，它要想对现存的语言作用加以解释，就必须忽略它得以产生的系统或结构。因此，特别是在法国，结构主义发现自己与马克思主义是针锋相对的，因为在马克思主义看来，任何否认历史的做法都是不可思议的。马克思主义对社会现实的解释充满了极端历史主义的色彩，具有历时性的特征；它与纯粹的结构主义是无法调和的。

索绪尔语言学对结构主义的另一种影响并不仅仅是词汇问题，它表现出了某些最深刻、也最让人捉摸不透的特点。索绪尔语言理论的一个重要前提就是，语言记号是“任意的”（arbitrary）。这种任意性表现在两个方面：由于能指及

其所指涉的事物之间的联系只是习俗意义上的，而不是自然意义上的，所以能指本身也不过是任意的（而所指却不同）。比如说，所有的树都没有真正的共性，都无法使我们必然地或合乎逻辑地把它们说成是“树”（trees）。即使我们这些持有盎格鲁口音的人都不约而同地这样称呼它；但法国人却有所不同，他们把它称作“arbres”。在所指层面上，语言也同样是任意的，每一种本土语言在整个词语表达领域里都具有不同的方式，在不同语言之间的翻译过程中我们很容易发现这一点。一种语言所具有的概念，另一种语言就可能没有。语言学家在说明这种任意性的时候，特别喜欢列举一些描述颜色的术语，在这个方面，不同语言之间的差别简直是太大了，即使人们通常认为，颜色本身就是一种由波频决定的自然连续光谱。

根据这种双重任意性特征，索绪尔得出了一个非常重要的结论：语言系统并不具有某种固定不变的本质，而是在形式上变换不定。语言本身是它的各个单位所组成的关系系统，这些单位本身也是通过与相关单位之间的差别来构成的。我们不能说，语言单位是自我持存的，它们必须在与其相应的其它语言单位那里获得自身同一性的基础。正是特殊的语音单位或语义单位在语言系统里所占有的地位，确定了这些单位各自的价值。实际上，由于任何事物都无法使这种价值获得稳定性，所以它们常常会产生变化。从自然的角度出发，语言系统在本质上是任意的，具有任意性的事物当然也是可以被改变的。

“语言是一种形式，而不是一种实体”，这句名言就是索绪尔对其基本见解的总结。少了这一点，列维－斯特劳斯、巴尔特以及其他三位思想家的著作就都无法把握了。结构主

义始终坚持着这个基本假设，它的研究也始终关注着系统中各个要素之间的相互制约关系，而不是各种独立本质之间的关系。如果我们从语言学的角度具体说明这一点，问题就很容易解释了。任何一个特定的词都不是本质的或独立的，rock 一词便是如此。这个词在语音和语义两方面上都占有着一定的空间。从语音的角度来说，只有确定了它的空间界限，才能够对它加以定义，换言之，rock 只有在与另一种不同的语言记号，如在声音上非常近似的 ruck 或 wreck 相互交错变换的时候，才能确定自己的界限。从语义的角度来说，我们只有把 rock 同其它在语义上非常近似的 stone、boulder 和 cliff 区分开来，才能确定这个能指的涵义。

总之，如果没有差异，也就没有了意义。单词语言（one－term language）是不可能存在的，因为单个词项能够适用于任何事物，对它们不作任何区分；它至少需要另一个词项来确定自己。也许通过类似于符码或 bing 或 bong 这样的双词语言（two－term language），我们可以对整个世界的全部内涵进行初步区分。如果两个词中的两个元音在发音上没有丝毫差异，那么我们就绝对不会拥有任何一种行之有效的语言。

结构语言学的基本经验为本书的五篇文章提供了非常重要的背景。列维－斯特劳斯的著作最清楚地体现出了索绪尔语言研究的意义所在，列维－斯特劳斯就曾宣称，他的精神生活曾经切切实实地受益于两种思想的影响，索绪尔就是其中之一（另外是一位 16 世纪从法国到巴西的新教传教士，他第一次对当地土著进行了现代意义上的人种学描述。）列维－斯特劳斯把人类学现象当成语言来研究（按照丹·斯皮尔伯的说法，列维－斯特劳斯没有发觉自己在隐喻的意义上

使用了语言)。也就是说，他把人类学现象当成系统来研究：如亲属关系系统、图腾制度系统以及神话系统等。他十分重视每个系统内不同单位之间的关系，并且发现，乍眼看去属于同一单位的功能是如何随着它与其它单位之间的关系的变化而变化的。列维－斯特劳斯对神话符号元素的解释简直令人叹为观止，我们许多人都倾向于认为，符号的性质总是固定不变的，任何时候我们都可以对它作出比较单一的解释。但列维－斯特劳斯却别具一格地认为：在符号每次重现过程中，符号的意义是由它们在特定的神话组织系统中所占有的地位决定的。

这就是从神话本身出发来解释神话，让系统本身在某种意义上去规定意义；借助这种方式，我们很容易就能看出结构主义是如何拓展到文学以及其它书写体系的研究上去的。结构主义为了解释文本或文本群的结构，最先尝试了一种“内在的”批评形式，而且始终表现出了一种心无旁“物”的态度。譬如，在某个剧本里，我们对某种一角色作用的估计，在步骤上是与对特定语言中某个词语的价值的估计完全一致的，我们不能与剧本以外的世界毫不相比，只能与剧本本身的框架相比，只能与剧本所包含的其他角色相比。角色之间的差异总是戏剧意指的线索：对《李尔王》的读者来说，温和恭顺的考德莉亚（Cordelia）如果还只是一个孩子，就很难与高奈莉尔（Goneril）和瑞根（Regen）进行比较。[①]

只有狂热的结构主义者才会主张借助这种整体上的文学批评手段，对文学作品的结构进行揭示，认为自己能够最终

---

① 考德莉亚（Gordelia）、高奈莉尔（Goneril）和瑞根（Regen）是莎士比亚戏剧《李尔王》中李尔王的三个女儿。——译者注

掌握着读解文学的钥匙。相反，比较温和的结构主义则始终坚守着自己的原则，承认结构主义解释必须通过与其它解释之间的差异加以限定。如上所述，对文本的“内在”阅读也是通过与批评家们所面临着的各种“超出文本范围的”阅读方式的差别加以限定的；比如说，就“传记性的”阅读方式而言，批评家必须根据作者个人已知的生活事件对作品或剧本所体现出来的内容进行解释。我可以肯定地说，结构主义坚决反对这样的批评形式，但它却从来没有对这种形式进行限制。

综上所述，我们所关注的始终处于思维方式之理论前沿的语言问题已经凸现出来。就此而言，当代法国思想对二十年前语言曾经在理论与实践两方面都占据着统治地位的英美哲学作出了回应。这是因为，语言已经不再是单纯的和透明的思想媒介，尽管它曾经被如此讨论过。今天，我们更倾向于把语言与思维直接等同起来；我们不能在现实中对它视而不见，而应该努力去观察它，去理解我们开始是怎样接受它，后来又是怎样使用它的。

就像语言在列维-斯特劳斯人类学中的地位一样，语言在巴尔特、福柯、德里达和拉康的思想中扮演了重要角色。可以说，所有这些人都已经被语言研究弄得神魂颠倒了。他们不仅痴迷于语言所具有的制度性特征，而且也痴迷于语言无限的生成特性。语言与其说是我们每个人先天具有的东西，毋宁说是一种我们自孩提时代起就已经耳濡目染的制度，是一切社会化过程最为根本的要素。在所有为相互沟通（或自我沟通）而使用语言的过程中，我们至少都要不可避免地放弃自己的部分特性，因为如果我们的语言完全是个人的，人们就无法去理解这种语言。用拉康的话说，我们体内

的某些力比多也必须服从语言系统：我们必须把私人的，或者是他所说的虚幻的想象秩序（the Imaginary）归属到社会的符号秩序中去。这样，我们的个性也相应地减少了。

特别是在我们所遵从的符号秩序不是语言的首要秩序，而是文学或普通话语的次要秩序的时候，或者进一步说，在习俗规定非常苛刻地限制我们随心所欲地使用语言的时候，我们就会丧失掉更多的个性。由于符号秩序本身就是一种系统，我们在系统中只不过是一些“事件”而已，因此，结构主义非常关注这种符号秩序。这样一来，结构主义就站到了反对个人主义乃至人道主义的立场上，因为在文化解释的过程中，意象性的人类能动作用往往是无关紧要的。在很多场合里，结构主义者都提到了“主体的消亡”，这表明他们已经对本质主义抱有了强烈的偏见，在某种程度上否定了人类的整体存在，认为它只是呆板僵化的系统中存在着的一种变换不定、可以替代的形式。

因此，这些思想家的著作对所有个人主义哲学都充满了敌意。在反对资产阶级的传统立场上，他们与其他法国知识分子具有同样强烈的感情，有时候这种感情显得更加浓重，在这些知识分子看来，资产阶级作为腐化堕落的中产阶级代表，极力把他们对金钱和权力的贪婪欲望粉饰成为冠冕堂皇的个人自由发展的哲学。因此，在福柯和巴尔特等人的观念里，都带上了一种政治倾向，尽管这不是他们的最终目的。实际上，他们对我们所谓的自我（ego）哲学公开宣战，还有更深的根源。这种理论基础在拉康那里表现得非常明显。他时常规劝我们放弃在自主过程中所坚持的一切信念，这些信念不把我们当成是社会的能动者，而把我们当成是能够支配词语和行动的能动者。在拉康看来，弗洛伊德对人类心理

机制的发现简直是骇人听闻，让人无法接受，从而不断受到了压制。然而自弗洛伊德之后，拉康继续探讨了本我（the Id）的作用问题，即无意识的破坏性冲动是如何拒绝自我的所有权威性和稳定性的问题。在拉康的图式中，自我从属于符号秩序，任何认为我们的最早体验是婴儿在镜中的自我反射的观点，任何假定我们拥有永恒不变的同一性核心的观点都是一种虚构。

与此同时，德里达也耐心细致地向西方文化中言说凌驾于书写的优势地位发出了挑战。大体说来，德里达的这一挑战也产生了同样的影响。言说与书写本来是语言应用的孪生模式，之所以如此，是因为在书写这种语言应用模式里，个体并没有在场，也没有证实过它。人们往往认为，书写文本应该归属于某个作者，但事实却不一定如此：我们无权断言，许多集体创作的文本或匿名创作的文本就是不明身份的个人作品。德里达认为，即使在通常的情况下，那些可以被归属于某个有名有姓的个人的文本，实际上也是不受创作它的个人（他很有可能已经不在人世了）的控制的。作者在他撰写和发表的文本面前，并不享有任何特殊的权力，因为他已经把文本托付给了陌生人和未来。因此，文本衍发出来的意义与作者认为自己赋予它的意义是不相吻合的：这些意义将取决于读者和阅读情境。我们很难保证意义的循环沟通过程，因为在从说者到听者的意义传递过程中，也就是在人们相互具体表达的过程中，意义的沟通已经不再是直接的了。

正因如此，德里达宣布要对他所分析的哲学著作或其它著作进行“解构”：这不仅意味着要对看似完美无缺的思维系统所潜藏着的内在矛盾进行彻底揭露，而且还要对作者身份（authorship）、同一性（identity）以及自我中心（self-

hood）等普通观念进行迎头痛击。这些观念认为，即使我们在最清醒地使用语言的时候，语言仍然享有着我们无法控制的权力。德里达本人就通过利用语言惊人的“丰富性”，动摇了现存的哲学体系。

福柯向知识权威在各个社会和各个时期所行使的权力——即规定什么可说，什么不可说——发出了挑战，从而为他赢得了声誉。权力经常对欲望具有一种压制作用；用弗洛伊德的话来说，超我的作用是抑制本我。福柯则不然，他竭力为欲望的自由活动以及各种各样的社会偏执行为进行辩解，尽管这些偏执行为被置于社会的边缘，被看作是一种错乱或病态。巴尔特引以自豪的是，他提出了“误写”（cacography）（即误听的书面形式），语言本质为此提供了可能；我们所有人都可能陷入一种思想矛盾之中，事实上我们也很难维护这个观念：即公共行为作为一种独特的表达方式，体现出我们所具有的根深蒂固和完全一致的本质。

在这里，真正起作用的是一种共同的意识形态：即自我（ego）所具有的消解倾向和怀疑倾向。自我（self）在传统意义上的呈现就是福柯所说的“神学”观念，是一种错误的超验存在。这样一来，所有这些思想家实际上都站在了反对权威、反对形而上学的立场上。他们不想在可以理解的范围以外去寻求某种能够“解释”一切的潜在意义和终极意义；他们既不相信任何事物都是可以解释的，也不相信对历史的目的论解释。他们反对一元，赞成多元，反对在观念上坚持一元的、统一的和具有支配地位的意义，赞成在有限的一组现象中衍发出来的意义群（galaxies of meanings）。他们相信，意义只与“播撒”（dissemination）有关（德里达语）。

转眼之间，我们又重新回到了语言层面：这五位思想家

进一步提出了能指先于所指的观点，并产生了极其深刻的影响。能指是我们可以确定的，是实实在在的；而所指则还是一个悬而未决的问题。对两个不同的人来说，相同的能指肯定会有不同的所指，因为他们的个人经验是不同的，所以也占据着不同的语义空间；同样，对同一个人来说，相同的能指在不同的时期也会具有不同的所指，因为语义空间的构型（configuration）总是不确定的。结构主义使我们对由此产生的意义多元性产生了兴趣，同时也使我们拒绝对记号进行任意的或模糊的解释。列维－斯特劳斯就把他对美洲神话的解释说成是一种可能的解释，进而为其它各种可供选择的解释敞开了大门；显然，他所说的只是一种方法，而不是想去建立某种终极真理。意义可以是共生的，也应该是共生的，我们并不需要为了赞同一种意义，就把其它所有的意义彻底牺牲掉。意义越多，我们这个世界才会越美好，本书所涉及的几位思想家大概也会这样认为。

最后，我将讨论一下语言学的另一个问题：即这些思想家在阐述问题的过程中所选择的文风。在大多数情况下，这些文风都显得比较艰深，有时甚至非常晦涩。就拿列维－斯特劳斯来说，他虽然有时显得比较复杂，但从来都不晦涩；他的著作非常抽象，如果我们想捕捉其中的脉络，就需要倾注我们全部的心力。尽管有些人认为巴尔特非常晦涩，但我个人却不这样认为。他在运用概念方面雄心很大，以至于他书中的某些段落所引起的歧义甚至连他自己都无法想象，同样，他对成对术语的区分也让人难以捉摸。福柯和德里达要比巴尔特难懂得多，但他们两人却能够直截了当地谈论问题（福柯有时候像个新闻记者，他在某个瞬间突然会表现得非

常浅显通畅)。然而拉康却不同，他常常带有某些传奇色彩。他所运用的法语总是显得非常怪异，他所使用的句法也总是构造别致，他之所以这样做，是为了彰显而不是阐明无意识的语言运作过程。拉康的语言不仅使那些积极配合的读者们感到沮丧；而且也不太可能被准确地翻译出来，他的语言到处充满了语词游戏和喻指，他想证明，无意识只有通过能指而不是所指，才能构建一串语言表达的链条。

拉康的著作是最难把握的，但德里达、福柯和巴尔特的著作则稍好些，它们在某些方面常常使“结构主义”背上恶名。在所有思想家们坚持把明晰性当成论述的先决条件的同时，他们激起了这些人的不满。所以，那些明眼的评论家们匆匆忙忙地得出结论：拉康是不可理解的，而他的追随者们只不过是一些百依百顺的傀儡。人们也许希望拉康更容易让人理解——当然我也希望如此；但如果人们对拉康本人肆意嘲弄，把他的著作说成是一钱不值，那也就没什么意思了。相反，如果我们提出了拉康为何采用这样的写作风格等问题，倒是更有意义的事情。

这并不是因为，拉康把论述的明晰性当成了自己的目的，而最终导致了失败，实际上德里达、福柯和巴尔特也皆非如此。他们拒绝把明晰性当成是一种具有普遍意义的品德或命令，而那些批评他们的人则认为这是理所当然的。我们应该牢记这一点，他们是在一个特定的国度里从事写作的，这个国度既把明晰性（la clarté）当成了自己民族的品德，又把这种品德当成了法国人真实心灵的标志（或记号）。在法国的教育生活中，所有这些已经带上了迷信色彩，绝好地体现出了被伪装成自然价值的文化价值。巴尔特在早期就曾试图去打碎这种观念的权威力量。他认为，明晰性之所以能

够被当成自然的品德，主要是由于一个最无聊的原因：呈上升趋势的资产阶级坚信这种品德。这些品德适用于任何迫不及待地把自己的意志强加于社会下等阶层的那些阶级，因为它顺应于所有的规劝话语和专制话语。

因此，这些作家已经充分地认识到，他们所要做的就是在向这个信条发动猛攻。他们指出，语言远远不是一种清晰性。清晰性只能给我们带来这样一种幻想：我们肯定可以把语言摆弄在股掌之间。拉康与其他思想家（我把列维－斯特劳斯排除在外）一道，共同祛除了这种幻想。他们认为，语言在很大程度上享有着自主的空间，在每一个话题里，我们都能比那些相信任何事物都可以得到清楚说明的人们说出无限多的意义。如果有人接受了在根本上属于后弗洛伊德主义有关语言及其来源的观点，那么模糊性本身就会变成一种品德。如果我们在阅读拉康的过程中感到非常艰难，那么拉康会说这是一种非常好的感受——当我们想方设法使我们弄清楚拉康的观点，我们必须祛除对我们思维的任何约束。当作者不再在其虚幻般的纯粹性中把他的教条强加于我们的时候，作者与读者的关系就应该显得更加民主一些，我们应该在作者的模糊性中不断摸索，不断把意义汇集起来。这种工作绝对不是繁殖性的，而是“播撒性”的。

在这本书里，所有五位思想家都是以**作家**的身份出现的。他们不仅对自己的写作方式有着自我意识，而且也很了解自己的修辞手法和修辞效果。只有列维－斯特劳斯可以归入传统的学院派领域，而其他人则认为自己属于批评领域、文学领域，或者是历史、精神分析和哲学领域。事实上，巴尔特对创造性书写与创造性批评之间的区分，拉康对诗性书写和精神分析书写之间的区分，或者德里达和福柯对文学与

哲学之间的区分，都表明了一种消除区分的态度。他们的风格也是这种尝试的组成部分。他们绝对不想被束缚在正统的学院话语所设定的极端狭窄的文体范围中。对我们来说，无拘无束的风格与其说是一种障碍，不如说是一种诱惑。我们像历史学、哲学、文学批评或者某些其它领域里的读者一样，都怀有一种既能够获得快乐，又能够在智力上获得补偿的期望，然而这些作家蓄谋已久地向这种期望发出了挑战。

约翰·斯特罗克

1979 年 4 月

作者简介(以姓氏字母顺序排列)：

马尔科姆·鲍伊 (Malcolm Bowie)：伦敦大学玛丽皇后学院法语教授，著有：《亨利·米肖》(1973年)和《马拉美和困境中的艺术》(1978年)。

乔纳森·卡勒 (Jonathan Culler)：执教于康乃尔大学英语系，著有：《结构主义诗学》(1975年)，《索绪尔》(1976年)，以及即将出版的著作《记号的探寻》。

丹·斯皮尔伯 (Dan Sperber)：人类学家，巴黎国家科学研究中心研究员，著有：《人类学结构主义》(1968年，1973年)和《反思符号体系》(1975年)。

约翰·斯特罗克 (John Sturrock)：《泰晤士文学增刊》副主编，著有：《法国新小说》(1969年)和《纸老虎：博尔赫斯的理念小说》(1977年)。

海登·怀特 (Hayden White)：加利福尼亚州立大学圣塔克鲁兹分校意识观念史教授。著有：《元历史》(1974年)和《话语回归线》(1978年)。

目　录

克劳德·列维－斯特劳斯

丹·斯皮尔伯　著

再没有哪位人类学家能够比列维－斯特劳斯这样声名显赫和艰深晦涩的了。从某种角度说，列维－斯特劳斯的声名和艰深是一脉相承的：都来源于他宏伟的学术事业、反思的维度、朦胧的诗意、思维的特质和写作的风格。

今天，绝大多数的人类学家都投身在了对单个民族进行细致描述等工作上，都把自己的理论抱负限定在进一步对非洲的“嫁妆”（bridewealth）和美拉尼西亚的“头人”（big－manship）进行分类，或者推进微观和中观的概括等工作上。如果他们被迫去阐明自己关于全部人种之特征的见解，他们就很可能把智人（homo sapiens）说成是会说话的，具有高超学习能力的胎生双足动物。这种理论当然不会引起广大听众的兴趣。埃德蒙德·里奇（Edmund Leach）[1]、马林诺夫斯基（Malinowski）与弗雷泽（Frazer）等人都已经证明，性与形而上学问题是人类学家走红的门径。

这种在理论上却步不前的现象并不是凭空想象出来的。对“人类本性”（按照过时了的说法）的思考本来就不是件很容易的事情，况且是人类学家还是实验心理学家更有希望解决这个问题，目前还搞不太清楚。其实，他们的主要贡献

[1] 埃德蒙德·里奇（Edmund Leach，1910年—），英国社会人类学家，曾通过实地调查对亚洲社会进行人类学研究，主要著作有：《库尔德人的社会和经济组织》、《文化与传播》和《社会人类学》等。——译者注

大多是某种规劝，即说明在大多数情况下，人们所说的自然现象实际上都是些文化现象。许多人类学家甚至主张，根本不存在诸如人类本性之类的东西，他们丝毫没有意识到，这种做法恰恰否定了人类学研究的重要主题。

列维－斯特劳斯的创见就在于他两个方面抓住了人类学家这一左右为难的处境：他并没有把人类本性和文化变迁这两个概念对立起来，而是力求将前者置于后者的背景之中，把它当作一种抽象统一的结构，来统摄具体可见的变异现象。其实，这个原则并不算新鲜。研究人类本性的经典哲学家早就对此有过这样的论断，不过在当时，他们没有遭遇到现代人种学知识的挑战。列维－斯特劳斯担负起了革新这条原则的重任，同时也面临着一轮新的挑战，他试图在深入挖掘文化特殊性意涵的同时，建构出一种人类知识的统一体。当然，要想完成这个任务，的确是件很困难的事情，在充满毁灭和谬见的科学历程中，它在这个领域里确实需要一种科学的创造力。因此，列维－斯特劳斯似乎肯定要引入一些不同寻常的观念，维护自相矛盾的假设，求助模糊不明的直觉，尝试各种粗陋简略的模型。

列维－斯特劳斯的著作具有一个非常重要的方面，即反思性特征。在他的哲学自传《苦闷的热带》（*Tristes Tropiques*，1955）中，在他与乔治·夏尔博尼埃（Georges Gharbonnier）的《对话录》（*Conversations*，1961）中，《结构人类学》（*Mythologiques I*，1958）和《结构人类学续篇》（*Mythologiques II*，1973）[①]这两部著作的半数论文以及其它

---

① 出版于1958年的《结构人类学》是列维－斯特劳斯人类学思想走向成熟的标志，而1973年出版的《结构人类学续篇》作为前一部作品的第二卷，收录了列维－斯特劳斯许多十分重要的论文。——译者注

著作的大段篇目中，列维-斯特劳斯思考了人类学的命运和自己的命运，他大力提倡“结构方法”，通过各种特殊实例来阐明这一方法，评价了“结构主义”对其它相关领域的潜在贡献，并指明了其中的哲学意涵。

不出所料，与那些直接关注人类学问题的著作相比，列维-斯特劳斯这些自我诠释的著作得到了广泛的阅读和讨论。尽管公众对列维-斯特劳斯的结构主义论断褒贬不一，但很少有人扪心自问，这种评价是否充分理解了他的研究实践。也许他错误地解释了人类（human species），这已经成了人们有目共睹的事实；也许他也错误地解释了自己，而这一点却常常被人们忽视了。我坚持认为，列维-斯特劳斯在几个重要方面对人类本性作出了正确解释，他同时也可能误解了自己的作品。

让我们举一个不算重要却很典型的例子吧：列维-斯特劳斯曾经认为，所有神话都可以还原为这样一个标准公式：

$$Fx(a):Fy(b)::Fx(b):Fa^{-1}(y)$$

在《结构人类学》一书里，他一笔带过了这个公式。在《从蜂蜜到灰烬》（*From Ho-ney to Ashes*）一书里，他再次引用了它，并补充说道：“我至少需要再一次援引这个公式，把它作为我的论据，我不能不受到这个公式的指导。”化学家和生成语言学家也许会作出同样的论断，列维-斯特劳斯肯定也会像人们所期望的那样，对这个公式进行详加论证，以摆脱任何语焉不详或模棱两可的危险。但列维-斯特劳斯却没有这样做。他在使用公式的时候，根本没有对它的用法逐步加以例证，相反，他甚至在其余部分里对这个公式只字未提。许多明眼的评论家们对此也总是佯装不见。

我们没有理由怀疑列维-斯特劳斯的真诚善意；不过，

他究竟在坚持些什么样的主张呢？其实，当我们发现列维－斯特劳斯喜欢把所有研究策略、方法论和理论都堆积在一起的时候，答案就不难找到了：他所经历的个人历程，学术的基本准则，以及普遍的经验假设，这就是他所坚持的主张。当他承认自己“不能不受到这个公式的指导”的时候，他俨然成了一个靠符咒来引导的超验冥想家（“只有那些身体力行［即结构分析］的人，才能切身体验到这种分析所带来的丰富情感，才能获得身心交融的感受。——《裸人》［*L'Homme nu*］[①]”）。这就是列维－斯特劳斯一生的真实写照，我们没有理由对此进行怀疑或者效仿。

在《苦闷的热带》这本书里，列维－斯特劳斯谈到了他的“三个情人”（近来许多英译本称为“三个灵感之源”）：地理学、马克思主义和心理分析，并讲述了自己思想的形成过程，而不是思想本身。对许多传统思想家而言，思想形成过程和思想内涵本身是直接联系在一起的，而列维－斯特劳斯则不然，他具有一种非凡的能力，可以捕捉和利用这两者之间最间接的联系。在他那里，直接的灵感并不具有决定意义，更重要的是要在思想酝酿的过程中，把其中蕴涵着的潜在价值统统挖掘出来。他与亨利·柏格森等一些当时卓有影响的法国哲学家是不同的，他所强调的不是连续性而是间断性，不是情感而是理智。

列维－斯特劳斯不单是一位学者，也是一位艺术家。他所选择的论题、事例、引证和比较角度显示出一种非同寻常的兼收并蓄的风格，他著作中的索引读起来也像是一种超现实主义的详细目录，他的文本与解释之间的关系也常常会引

① 即《神话学》第四卷。——译者注

起人们的悬疑揣测。他在论述神话的著作里，对各个章节的标题设置和结构安排俨然是一首乐曲，而不是一部学术著作，其间夹杂有"序曲"、"终曲"、"奏鸣曲"、"赋格"、"合唱"、"交响乐"和"变奏曲"等，不一而足。

更值得注意的是，列维－斯特劳斯的修辞风格也具有一种独创性（当然有时候也显得有些混乱）。大多数作者都喜欢用一些具体的比喻、讽喻和实例来阐述和说明自己比较抽象的观点，然而列维－斯特劳斯却更喜欢在自己的作品中别出心裁。他对抽象的和正式的言语风格总有着自己的独特偏好（许多读者往往被他的抽象和形式主义弄得云山雾罩）。

他最喜欢采用一种非常罕见的修辞手段，即一种以具体代表抽象的形式，或者称为举隅法（synecdoche），它能够把人或物所具有的相关属性用来表示人或物本身：譬如，用葫芦来指涉"容器"，用饮料来指涉"内容"，用软帮鞋（moccasin）[1]来指涉"文化客体"，用野草来指涉"自然客体"。更有甚者，列维－斯特劳斯还把骨髓说成是"食物的反面"，把荆棘说成是"自然对人的威胁"，把软帮鞋说成是"对土地的对抗"，等等。列维－斯特劳斯偶尔也使用一种具体和日常的隐喻手法，比如把符号分类系统比作"能够将马铃薯切成薄片和细条的十字小刀"，然后，他会马上用十分抽象的术语再次解释道："这是适用于所有经验情境的'预制'构架，与我们所掌握的经常带有某些普遍特征的要素有着充分的亲合性"（参见《野性的思维》）。

列维－斯特劳斯喜欢采用的另一种修辞手段，实际上是

---

① 软帮鞋（moccasin）：亦称"莫卡辛鞋"，指北美印第安人穿的通常用鹿皮制作的无后跟软皮鞋。——译者注

从这些抽象举隅法演变而来的对偶法（antithesis）。如容器和内容是对应的，文化客体和自然客体也是对应的，等等。抽象举隅法运用得越精妙，对偶法就越容易转变成列维－斯特劳斯意义上的交错配列（chiasmus），或对称倒装（symmetrical inversion）[1]。下面这个例子就是最好的说明（列维－斯特劳斯在这里谈到的是西方，特别是法国驯养动物的文化意象）："如果说鸟是**隐喻意义上**（metaphorical）**的人**，那么狗就是**转喻意义上**（metonymical）**的人**；如果牛是**转喻意义上的非人**，那么赛马就是**隐喻意义上的非人**"（同上）。

列维－斯特劳斯在两个层面上使用了这些奇特的修辞手法：一是对文化范畴的分析（如上面那些例子）；二是对人类学观念的反思。我们稍后将会讨论到，第一个层面往往是富于启发性的，但第二个层面，即反思层面则常常会带来混乱。下面就是一个最典型的例子。列维－斯特劳斯认为，我们应当

> 把婚姻规则和亲属系统当成一种语言，当成一种在个人和群体之间建立某种沟通方式的一系列过程。在这种情况下，起到中介作用的是能够在氏族、宗族和家族之间**流通**的**群体内的妇女**，它代替了能够在个人之间**流通**的**群体内的语词**，但这种代替根本改变不了以下事实：这两种情形在现象上有着完全一致的本质。
>
> 《结构人类学》

① 交错配列（chiasmus）或对称倒装（symmetrical inversion）：一种修辞方法，如 He went to the country，to the town went she. ——译者注

列维－斯特劳斯是如何得出这一非同寻常的结论的呢？首先，他运用了两次抽象举隅法：把婚姻规则和亲属关系系统还原成了妇女流通，把口语还原成了语词流通。其次，他运用“以种代属”的举隅法，把所有流通方式都等同于沟通这样一种特殊方式。最后，他又运用了同样一种举隅法，把沟通等同于另外一种特殊方式，即语言（这里所说的不再是口语，而是作为一般范畴和抽象范畴的语言）。

在这里，每一个步骤都是有纰漏的。婚姻和亲属的内涵显然要比妇女流通宽泛得多：它不仅包括合作群体的组织，而且也包括权利、财产、知识、传统观念和期望的传递，以及各种物品的周转等过程。然而，列维－斯特劳斯在其整部作品（《亲属关系的基本结构》）中都把妇女流通置于亲属关系的中心位置。

就另一方面而言，列维－斯特劳斯貌似清白的论断，即语词流通作为口语的基本元素，也有偷换概念之嫌。按照索绪尔的说法，语词流通的途径是**言语**（parole），而非**语言**（langue）；或者按照乔姆斯基的说法，是语言操作（linguistic performance），而非语言能力（competence）。口语结构所决定的不是谁说给谁的问题，而是在既定的言说方式中究竟可以说些什么的问题，不管言说者是何许人也。在言说者所属的社会网络内，口语是一种能够决定为流通提供何种（可以使用的）讯息的**符码**（code）。相比而言，婚姻系统就是一个网络，它的结构决定了在社会群体之间为“妇女流通”所开辟的通道。妇女沿着这些通道，借助了生命的再生产过程而不是其它符码形式，使自己能够为流通本身所利用（这就是她们的命运之一）。因此，即使有人承认，口语和亲属关系都是沟通系统，前者的“本质”是一种符码，而后者的

本质则是一种网络，这是截然不同的两种结构。

无论如何，把流通等同于沟通的看法都是值得商榷的。如果我把某些语词流通提供给你，那么事实上我们确实是在进行沟通：我把某些你还没有掌握的信息传递给你，以便我们来共同分享这些信息。反过来说，如果我把一头奶牛交给你，这当然是流通，但它还不能算作是沟通：在这一过程的始终，我们之间并没有增加多少共同之处。

因此，我们绝不能想当然地认为，“在个人和群体之间建立某种沟通的一系列过程”必然是“一种语言”。信息的传递有两条途径：或者在共享语言中将信息符码化，或者通过对信息作出说明，引起人们对信息的关注。例如，如果我被告知要离开，我也许会说：“我拒绝离开”；或者我借助某种做法，向他人表明我拒绝离开的立场。通过这两种方式，我都能顺利地传递出信息。绝大多数的人际沟通都混合了上述两种形式。如果我们为了方便起见，接受了列维－斯特劳斯关于妇女在亲属关系系统中作为沟通讯息的观点，那么这些讯息实际上是由呈现出来的信息，而不是符码化的信息构成的，它不具有任何“语言学”意义。

因此，亲属关系系统成为一种语言的论断，只能作为一种复杂的隐喻加以分析，这些隐喻是建立在尚存疑问的举隅法这一基础之上的。不过，列维－斯特劳斯绝大多数的著作都显得稳重谨慎，都与人类学认识紧密相关，尽管他带有某些能够将秩序和幻想融汇起来的巴洛克风格。

如果我们排除《结构人类学》和《结构人类学续篇》中所包括的各种芜杂的论文，列维－斯特劳斯的著作可以归纳为三类：首先是他的博士论文《亲属关系的基本结构》（*The Elementary Structures of Kinship*），首版于 1949 年，

修改于1967年，英文本于1969年出版，这部作品引发了许多争论；其次是同时出版于1962年的《图腾制度》(*Totemism*)和《野性的思维》(*The Savage Mind*)，这两部著作讨论了人类的各种思维活动类型，是其所有著作的中心主题；最后是四卷本的《神话科学导论》(法文本的命名更简洁些，称作《神话学》)；《生的与熟的》(1964，*The Raw and the Cooked*)，《从蜂蜜到灰烬》(1967，*From Honey to Ashes*)，《进餐礼仪的形成》(1968，*The Origin of Table Maners*)和《裸人》(1971，*L' Homme nu*)。

我不想着力概括这些著作里的主要思想，只想从中选取一些实例和问题呈现给读者，不过，我也不想按照它们出版的时间顺序进行说明。我认为，亲属关系只是列维－斯特劳斯所从事的主要研究中的一个边缘性论题，最后我将对此予以说明。

但是，我们绝不能忽视一个带有普遍性的问题：对列维－斯特劳斯而言，他的所有著作都是对结构主义方法的捍卫和阐释。事实上，在列维－斯特劳斯和结构主义之间，我们很难说清楚究竟谁使谁如此名声显赫。但是，我完全有理由得出这样一个结论：在列维－斯特劳斯那里，结构主义本身已经逐渐变成了一种单调乏味的构架，尽管就其他方面而言，它勾画出了一幅引人入胜的图景。

未驯化的思维

在《野性的思维》的开篇，列维－斯特劳斯就驳斥了“原始”人没有抽象思维能力的观点。许多人类学家都同意他的这种说法，并常常引此为证：遍及整个世界的原始人都

记载有很多精致多样的道德概念和形而上学概念。列维－斯特劳斯十分了解这些概念，他在《马塞尔·毛斯著作导读》等文章里也曾亲自对此做过分析，如曼纳（mana）和豪（hau）等现象。他撇开了某些显而易见的事例，专门选择美洲西北部的奇努克语（Chinook language）[1]作为论据，比如“恶人杀害了穷孩子”这种说法，实际上指的是“人的恶杀害了孩子的贫穷”。由此，列维－斯特劳斯认为，典型的“原始”抽象似乎就是抽象举隅法，这不正是他自己最喜欢用的修辞手法吗！也许，这里所选取的例子并不是最好的，但它却最能说明列维－斯特劳斯自己的思维风格。无论如何，正是这种思维风格，使他迸发出对民间分类和民间叙事的潜在结构的无与伦比的洞察力。

在列维－斯特劳斯的思维方式和人们对神话的叙述方式之间，也存在着一种有趣的关系。它与其说是一种相似的关系，还不如说是一种互补的关系：正像我们所见到的那样，列维－斯特劳斯总是试图借助某种对象所具有的抽象性质来展现具体对象本身；这使他能够游刃有余地将人们的思维方式破解出来；相反，人们总是试图通过具体对象来展现它所具有的抽象性质，换言之，人们所使用的正是“以具体代表抽象”的形式，即举隅法。

在传统文化中，诸如道德品质这样的抽象观念，经常是靠假借某些动物的特性等具体形式被描述出来的；众所周知，对于那些描述神话的人来说，他们都很清楚这一点（当代文化也同样具有这种机制）。如果列维－斯特劳斯的贡献

---

① 奇努克语（Chinook language）：指美国华盛顿州和俄勒冈州的奇努克人所讲的语言。——译者注

仅仅限于强调和阐述这个事实，那么他也只能算是众多学者中的一员而已：自古以来，这些学者就在不停地争论寓言故事这种讽喻形式是建立在隐喻关系上的，还是建立在举隅关系上的，它所表现的究竟是什么样的实体或观念。在19世纪末，马克斯·缪勒（Max Müller）[①]的信徒把神话说成是有关太阳和太阳显灵（solar manifestations）的寓言，反对阿达尔伯特·库恩（Adalbert Kuhn）的信徒把它说成是电闪雷鸣的寓言。

列维-斯特劳斯的独到见解至少包括以下三个方面。首先是他的用意：他在探究文化符号的过程中所要了解的，不是人类智力发展的原始阶段，也不是潜藏的特殊文化领域里的意识形态，而是所有人所共同拥有的能够跨越时空的思维模式。其次，他真正所关心的，不是对每个符号都作出单一的解释，而是要把各种符号之间千变万化的差别和补充解释揭示出来。最后，他尤为关注符号之间的系统联系，认为抽象层面上的解释是确立这些关系的手段，而不是以自身为目的。

其实，把法文标题 La Pensée sauvage 译成 The Savage Mind，常常会使人们对列维-斯特劳斯的基本用意产生误解。它暗示了除"野性的思维"之外，人类还存在着其他种类的思维方式，实际上，列维-斯特劳斯已经系统地批评了这个冠之以各种名目的观点。既然该书主要讨论的是智力的发展过程，而不是它的结果，那么 pensée 译成"思维"要

---

① 马克斯·缪勒（Max Müller，1823—1900年），德裔英国东方学家和语言学家，研究比较语言学和波斯古经《阿维斯陀》，编辑出版《梨俱吠陀》、《东方圣书集》等。——译者注

比译成“心灵”或“思想”要更妥当些。Sauvages 也有三个标准译法：“野性的”、“野蛮的”或“未驯化的”。但是，列维-斯特劳斯曾经告戒我们说，他所指的绝对不是 la pensée des sauvages（野蛮人的思维），因为他认为野性的思维是指人类——即所有人——的思维方式，特别是在他们无法遵循有着明确限制的规则，无法使用如书写、高等算术等辅助技巧，在数量和质量上都使自己的智力水平有所提高的时候。从这个角度来说，“未驯化的思维”最能传达法文的原意，因为它使我们明确地认识到并不存在两种思维类型，只存在一种思维类型，它可以得到训导并具有特殊用途（如现代科学研究）。①

毫无疑问，通过对社会中各个社会成员的观察和实验，我们可以了解许多人类思维的一般规律。不过，我们也完全有理由相信，如果我们忽视了“未驯化”的思维及其成果，就有可能遗失和误解人类的某些智能和倾向。缺少书写的社会研究，除了要进行有趣的人种学研究以外，还要参照某些普遍的心理意义（psychological relevance）：其中，智力机制的运作相对而言既不以人为记忆为准绳，也不以正规教育为引导。那些社会的成员不见得就与人类本性更加贴近：在我们这个时代里，每个人都同样能够接近于人类本性，只不过自然能力所带来的成果很少与人工手段所带来的成果混为一谈。

有两个基本观点曾先后在人类学研究领域里起到过主导

① 本书仍沿用中译本的译法，见李幼蒸译《野性的思维》，商务印书馆 1987 年版（以下同）。但有关书名译法的说明作者已经说得很清楚了，请读者自己体会。——译者注

作用，这里我们可以将它们与列维－斯特劳斯对照一下。我们在不久以前还经常认为，异域民族在心理上与我们有着很大的差异，所以从进化和对比的角度来看，对这些人进行研究是很有心理学意义的。近来，人们普遍认识到了人类心理的统一性，并以此为依据把人类学与心理学分离开来：既然人类思维在任何地方都是一致的，人类学家就不必再足不出户地从事研究了（尽管那里没有蚊虫叮咬）。列维－斯特劳斯的创见之所以很容易受到人们的忽视和误解，其原因就在于，他把人类心理的统一性观念（实际上，他强化了这种观念）与能够证明人种学具有真实而又独特的心理学意义的最新论点结合了起来。

在西方，人们长期以来就试图对符号进行“恰当的”解释。在中世纪的解释学里，这种解释就已经有了严格的规范；对现代人类学和比较宗教学而言，它们的目的就是要进行严格的描述。但是，在大多数社会里，当每个人都可以随心所欲地解释符号的时候，所谓存在或应该存在一种“严格意义上的”符号解释的观念本身就俨然变成了一种规范。如果学术研究的目的在于说明人们思考什么，而不是人们应该思考什么，那么这种正统观点就需要加以修正了。

列维－斯特劳斯最富创造性的贡献就在于，他不仅修正了这种正统观点，而且也提出了一种替代方法，用来替代那些相互冲突的解读符号的方法。然而，列维－斯特劳斯表述这种观点所使用的方法具有一定的误导性。他沿用了索绪尔的术语，把符号现象看作是“能指”（signifier），因此，有人就认为应该研究将这些能指与“所指”（signified）对应起来的潜层符码。但是，一旦读者开始去寻找所指，很快就会发现潜层符码将其它能指也联系了起来：所指是根本不存在

的。任何事物本身都是有意义的，它们并不需要被赋予意义。

列维－斯特劳斯真正想要做的不是去解读符号，也不是去描述那些带有象征意味的符码。他所要揭示的是，适合对自然现象和社会现象进行知识阐释的方式是什么，它所选用的特征是什么，它所确立的心理联想的类型是什么。

世界中的任何对象都有着不计其数的特征。其中，能够引起我们注意的只是为数不多的几种，在我们思维中能够带有特定目标的更是微乎其微了。同理，某种动物的不同特性是否能够被我们所了解，也取决于我们是否清楚它们所属的门类，它们究竟是可食的，危险的，还是有拍摄价值的。人们常常认为，在技术上仍处于原始阶段的人所关心的一定是些现实的问题，所以就有人推测，原始人一定只对那些能够表现出可食性和危险性的动物予以关注。然而事实却远非如此。现代科学技术性思维往往根据严格的意义标准来选择它所专注的特征，但"未驯化的"思维则似乎对这些意义标准不屑一顾，或者说它有着更广阔的视野。因此，与上述那种推测不同，世界上绝大多数的人所关心的是动物吃些什么，而不是有什么动物可吃。

《野性的思维》的许多篇章都力图说明，人类在各个地区对各种环境都有着各种各样的兴趣。譬如，纳瓦霍地区的印第安人①，就特别注意动物的行踪；根据这些踪迹，他们可以区分这些动物是步行的、飞行的还是爬行的；它们通往陆地还是水域；它们在白天活动还是在夜间活动。奥吉布瓦

① 纳瓦霍地区的印第安人（Navajo Indians）：指散居在新墨西哥州、亚利桑那州和犹他州的北美印第安人。——译者注

的印第安人[1]特别注意松鼠居住在雪松上的习性；而加蓬地区的芳族人[2]则特别注意松鼠在树洞里的栖居情况，而不管这是什么样的树。

新几内亚的阿斯马特人（the Asmat of New Guinea）却另有想法："鹦鹉和松鼠都是很有名的吃果子的动物……族人在去削头出征的时候，总觉得与这两种动物有亲属联系，甚至把它们称作自己的兄弟……（正因为）身体和树木有着类似之处，头颅和果实也有类似之处"（齐格瓦［Zegwaard］，转引自《野性的思维》)。西方人会认为，把头颅和果实相互类比总归是从形状出发的，但如果把头颅与身体的关系比作果实和树木的关系，则显得有些牵强附会。然而，阿斯马特人却不这样看，对削头出征的人们来说，头颅只不过是上半部分身体的既可以分割、又很有价值的附属物，在吃果子的动物看来，两者的关系当然是果实与树木的关系。这种解释在齐格瓦的记述里得到了印证：他们不仅在仪式中吃掉死者的大脑，而且还认为："人的头颅也同样具有一个硬壳，可以像保护果仁一样保护脑髓。"

既然任何对象都有着不计其数的特征，那么它与无数其它对象之间便会产生不计其数的联系。每一种既定文化都可以把其中的某些特征和联系提炼出来，而其它特征和联系都还像原来那样潜伏着。尽管它们还没有得到呈现，但神话结构或仪式结构可以强烈地暗示出某些特殊联系的存在；至于其它某些联系，则可以被一些具有创造力的个体加以利用，

---

① 奥吉布瓦的印第安人（Ojibwa Indians）：亦指北美印第安人的一支。——译者注

② 加蓬地区的芳族人（the Fang of Gabon）：指居住于加蓬、喀麦隆和赤道几内亚一带的土著人。——译者注

他们不断把它充填进仪式规则，或者用它改变了神话。既然如此，人类学家就不仅应该记录下普通符号之间的明确联系，也应该在更广的范围内，关注各种现象最为显著的文化特质。

从传统意义上讲，人们往往把项目（items）[1]当作是打开符号秘密的“钥匙”（不管是大众符号还是学术符号），人们依据各种法则，或者先入为主地认定符号必定具有某种意义，对这些项目逐一进行严格的解释。但是，要想不带偏见地描述这些项目，我们绝对不能求助于判断，因为在任何一种既定文化中，每个项目都明显是分割开来的，都具有各种不同的特征。相反，如果我们考虑到项目之间的相互关系，那么各种一致性或差异性就会作为符号联想的基础突现出来。我们所牵涉的项目数量越多，能够独自产生作用的特征就越少。这样，我们应该讨论的就不再是各个符号，而是符号系统了。

通过对关系系统的考察，列维－斯特劳斯对一个古老的人类学问题产生了新的兴趣，这就是图腾制度问题。他在《图腾制度》这本小册子，以及《野性的思维》里题为《图腾制度》的一章中，对这个方面作出了精彩的说明。

“图腾制度”通常是由以下特征组成的：在某种动物或植物（称作图腾）与某个群体或个人之间的特殊关系所形成的信仰；人与图腾之间的关系所形成的禁律；特殊仪式；有时是对作为群体祖先的图腾的信仰，或者是对族外婚姻的图腾群体的信仰。在19世纪末和20世纪初，图腾制度还引起人们很大的争议；有些人类学家认为它是宗教的起源，大多

---

[1] 项目（items）：在音系描写中，音系成分通常被称为项目。——译者注

数人类学家都认为它是人类进化的一个阶段。然而，也正是从这时起，有些人对它的同质性提出了质疑，甚至把它当成一种含混不清的庞杂现象，或者对某些互不相干的特征的胡乱堆砌。列维－斯特劳斯引申了这两种批评意见：对他来说，人类的普遍倾向既可以进行区分，又有着各种复杂的表现，而“图腾制度”恰恰能够展现出它们所具有的偶然共生性。许多人类学家都认为这种观点很不充分，因而也提不起多少兴趣，然而也正是由于同样的原因，他们对图腾制度所包含的分类形式没有予以足够的重视。列维－斯特劳斯则另辟蹊径，对这些分类形式重新作出了评价。

假如有人提出这样一个问题：“为什么一个特定的社会群体会认为自己与老鹰之间有一种非同寻常的关系？”有人会回答说：“因为他们认错了自己的祖先”或者是“因为他们认为自己和老鹰很相像，所以假定了这层关系”。这种回答显然是不会令人满意的。如果奇怪的行为需要用另一种更加奇怪的误识来解释，那么这根本算不上什么解释。

如果换一种提法：“为什么一个社会认为构成它的每个群体与不同种类的动物之间都有一种非同寻常的关系？”这里，只有社会群体与动物物种之间双向关系（即二重关系）的完整序列，而不是单一关系，才含有上述问题的题中之义。这样，我们就选定了考察视角：即把整个问题图景重新勾画成社会群体和动物物种两个序列之间的双向关系。我们就可以把动物看成是能够使群体具有个性特征的特定称谓标志，动物序列在这个目的下就成了社会序列的图示。当然，这只是解释的起点，还不能算是非常充分的解释。否则，我们为什么不随心所欲地使用某些名称呢？为什么必须使用动物的名称呢？为什么在这些纯粹形式会起到很好作用的情况

下，衍生出那么多的涵义来呢？

列维－斯特劳斯指出，我们可以把人类—动物关系理解成一种更加系统化的第三类关系：它既不是单个项目之间存在的双向关系序列，也不是单个项目序列之间存在的双向关系，而是这两类第一等级序列之间存在的第二等级的双向关系：

> 一则是因为动物之间互有殊异（它们不仅属于不同的种类，而且在外部形态和生存方式等方面也彼此不同），二则是因为人们之间……也互有殊异（他们分别属于不同的社会环节，在社会结构中都各自占有特殊的地位）。我们所说的图腾表象假定的相似性就是**这两种区分系统之间**所存在的相似性。
>
> 《图腾制度》

由此看来，动物物种不仅变成了人们所求助的对象，而且也为人们提供了一种独一无二的区分系统（system of diffrences）：它们没有相互混同，在外部形态和生存方式等方面也各自有别，从而提供了许多相互对立的特征，并通过选取这些特征使人类群体产生了对立。

在这个方面，“图腾”信仰和“图腾”仪式表现得最为显著。例如：

> 对赞比亚的卢亚帕拉人（Luapula）人来说，豹族和山羊族之间就具有一种特别有意思的关系，因为豹能吃掉山羊；蘑菇族和蚁蛭族也是如此，因为蘑菇生长在蚁蛭上；至于糊糊族和山羊族，是因为人们喜欢在糊糊里放点儿山羊肉；大象

族和泥巴族也一样，因为以前的妇女不会烧制陶罐，而是常常从地上挖出大象的脚印，用其自然形状当作器皿。

《野性的思维》

这种有趣的氏族关系是建立在图腾之间的特殊关系上的。实际上，在这种情况下，最终起作用的不是通常意义上的名称，形式和内容是密不可分的。

即使没有上述那种明确的说明，系统也表现出某些潜在特性的特殊重要性。比如说，如果一个部落是由鹰族、熊族和龟族等三个氏族组成的，那么我们就要特别注意每个物种的自然属性，继而把这三个氏族分别与天、地和水联系起来。

与人类群体相比，动物物种的区分系统似乎显得更强一些。同一社会的社会成员在外观上比较相似，在生活方式和生活条件等方面也没有多少差别，他们并不像自然物种那样差别明显。但关键在于，人类群体之所以制定“图腾”制度，并不是想要把两种预先存在的区分系统匹配起来，而是想借助其中一种系统来设立另一种系统。因此，它们想通过创建和强化社会区分，而不是去表述它们的本来面目。就此而言，任何动物系统作用都不是多余的，它可以从任何角度随意对社会系统进行图示。

这样，我们就可以认定，潜藏在“图腾”动物中的符号作用既呈现出一种系统性特征，又呈现出一种非确定性特征。毫无疑问，每一种动物都会被赋予恰如其分的解释：它不仅不会外在于各种动物的相互关系，而且，任何关系都不会耗尽自身的潜在可能，任何解释也不会耗尽自己的潜在可能。

然而，尽管列维－斯特劳斯对图腾制度的这种理解高人一筹，但它是建立在某种心理学假设之上的。开始，他曾经假定任何人在知识方面都会产生错误，或者把这些错误用在了命名系统里面。这种说法倒还是蛮有道理的。后来，他进一步假定人类思维有能力并倾向于在呈现世界的时候，强加给后者一种特殊的组织结构。这种做法明显超越了严格意义上的经验主义的习得观念，这种观念在现代人类学领域里流传得很广，许多学者都对此持有异议。我个人认为，我们完全应该遵循这一理性主义的新思路，把上述问题的讨论向前推进一步。

与此同时，我还认为列维－斯特劳斯在探讨图腾制度以及更为普遍的符号系统的过程中，以某种极富价值的积极方式，重新审视了许多问题。列维－斯特劳斯认为，像图腾分类系统这样的符号系统结构，要么取决于普遍存在的人类能力，而不是“原始人”的软弱无能，要么取决于个人或社会的现实需要。总而言之，这种符号动物之所以能够被抽选出来，并不是因为它们是“可吃的”，而是因为它们“便于思考”——换句话说，并不是因为它们是一种食物，而是因为它们是一种可供思考的食物。

假如说有人对某个有机体的消化系统还不甚了解，但一旦他有幸发现了适合于这个有机体的特殊食物结构，他就可以对其消化系统作出新的和有趣的假设。如果列维－斯特劳斯的上述观点是确切无疑的，那么像图腾这样的文化符号本身就成了一种适合于思考的食物，这项研究不仅为人类思维研究带来了一种新的途径，反过来说，人类思维研究也重新发现了文化符号系统的价值所在。即使列维－斯特劳斯的新视角有时候还显得不太成熟、不太具有说服力，但它毕竟为

我们拓开了一片新天地。

神话

四卷本的《神话学》是阐述和发展《野性的思维》中心思想的一个重要里程碑：在这部著作中，列维－斯特劳斯运用具体范畴这一思维工具，不仅阐释了抽象的观念和关系，而且也说明，“未驯化的”思维正是借此方式来安排整个世界的。

列维－斯特劳斯认为，技术组织或政治组织等绝大多数的文化现象，都必然会受到生态学和社会学等因素的支配和限制。相反，神话——以口头方式传播并在文化意义上选择的叙事方式——却撇开了除智力作用以外的任何决定作用，就连智力作用本身，相对来说也似乎是比较含糊的。因此，神话为我们透视人类思维的自发活动提供了一种与众不同的视角。为了进一步阐发这一前提，列维－斯特劳斯在《神话学》中考察了八百多种美洲印第安人的神话，以及其它大量的人种学材料。他认为，所有神话都有内在的关联，它们共同编织而成的神话网非常复杂，以至于我们不能截取其中的任何片段。为了进一步阐明列维－斯特劳斯的方法，为了进一步对这种方法展开批评，我将简要引用一篇题为《温内贝格神话四篇：一种结构概述》的论文（初载于《文化与历史：保尔·雷丁纪念文集》，戴蒙德［J. Diamond］编，1960年版），这篇论文比较短，不用做太多的说明。

在这篇题为《温内贝格文化：作为一种自身描述》(1949年）的文章里，美国人类学家保尔·雷丁（Paul Radin）发表了他在印第安部落中间所收集的四篇神话。列

维-斯特劳斯之所以引用这几篇神话，在于说明这些神话的相互联系远比雷丁意识到的更加紧密。他特别注意到了第四篇神话，而这篇神话恰恰被雷丁认作是非常普通的；乍眼看来，这篇神话与其他三篇神话毫无关联。下面一段文字，就是我自己对第四篇神话的概括（引号中的话引自雷丁的著作）：

从前有个孤儿，像他父亲一样是一个出色的猎手，和他的祖母一起住在村子的尽头。首长的女儿对他一见钟情。“她由衷地期待着：他真的愿意和我亲近一下，和我说句话儿，向我表达爱慕之情吗？这确实是她一贯的想法。但是，这个男孩还没有长大成人，还不曾向她说过一句话。”她真的不敢把自己的心里话说出来，只有长时间地陷于抑郁和相思之中，最后终于卧床不起，芳年早逝。姑娘自始至终都没有泄露一丝自己的私情。

为了排解自己的悲伤，首长决定带领所有村民去几天路程以外的地方。但是，这个孤儿却很不愿意去，他担心别的地方猎不到好东西。经过首长的允许，他和祖母留在了家里，负责看护首长女儿的坟墓。临行之前，首长在棚屋地板上撒满了尘土，让它更暖和些。

这个孤儿由于“没法把猎物从很远的地方搬回来”，只能在周围的地区打猎，生怕打扰古老的村庄。一天晚上，他追赶受伤的猎物，比平时走得更远，所以回来得也很晚，他透过村庄突然看到老首长的房子上闪出一道光亮。首长女儿的鬼魂翩然而现，她向他讲述了自己的死因：“正是由于这一切，我离开了人世，但我的鬼魂却还没有离开，没有离开那些鬼魂出没的地方，所以现在我恳求你帮帮我的忙。”为了唤回自己的生命，她告诉他必须经受住一种考验：他必须

在酋长的房间里度过四个夜晚，而且在每个夜晚，都必须在炉火旁边讲故事，驱除自己的困意。当你身困体乏，解衣而卧的时候，“你就会感觉到，有什么东西在你的身上爬动，但这绝对不是些小虫子。在任何情况下，你都不能去抓痒。”尽管每个夜晚都困意难消，但孤儿还是成功地经受住了考验。尽管鬼魂折磨他，赶他走，他最终还是让这个女孩重新赢得了生命，并把她娶到自己的家里。

全村人听到了这个消息以后，都赶了回来。他的年轻妻子也很快生了个儿子。“当他们的儿子学会了射箭以后，丈夫对妻子说：‘虽然我还没有变老，但我会永远在这儿生活下去。……不管怎么说，我都不会像你那样死去，我只是回到了我们的家里，就这样。’”她和他一起走了，变成了两匹狼，重新开始了他们的阴间生活。有时，他们也会在斋戒的日子里，重新返回地面，向一个印第安人祝福。

这篇神话和其它神话一样，各个情节片段之间似乎具有某种相互联系，但实际上并没有多少真实的关联；其中的因果关系也显得比较弱。许多细节（整个文本里的细节更多）看上去也没有太多的必要。直到最近，神话学家才倾向于认为，神话本身不仅在结构组织方面比较松散，而且粉饰性的语句也很多。列维－斯特劳斯却不这样看，他认为神话要比单纯意义上的事件过程叙述更加具有结构特性。在各种神话元素之间，存在着一整套对应系统，而不仅仅是按照时间序列来安排的。

因此，在这篇具有特殊意义的神话中，那个孤儿和酋长的女儿在社会范围内属于对立的两极，列维－斯特劳斯认为，从自然的角度来说，他们的地位也是截然相反的：那个女孩“在表达感情方面受到了阻碍”，她属于“有一定缺陷

的人类，缺少了生命的本质特征”。而对那个男孩来说，“他是一位能够创造奇迹的猎手，换言之，他掌握了与自然世界，动物世界的特殊关系。”

> 因此我们可以说，这篇神话实际上向我们呈现了一个两极系统，它是由两个人组合而成的，一端是男人，另一端是女人，而且两个人都具有某种非同寻常的特征，一方面有着非凡的天赋，另一方面却显露出出奇的无能……整个事件的线索也贯穿着两种截然不同的逻辑主项（logical extreme）；女孩的死是一种自然死亡，男孩孤身一人活了下来，换句话说，他也死了，却采取了一种社会形式……他们的位置也是相反的：女孩留在了地下（在坟墓里），男孩却留在了地上（在棚屋里）。

把尘土盖在坟墓上以及把尘土撒在棚屋地板上这些貌似多余的细节，明显证实了最后一种对立状态，“它强调了这样一个事实：相对于地球表面，即尘土来说，男孩留在了地上，女孩留在了地下。”“不过，这种新的平衡，并不会像第一种平衡那样维持长久。她如果没有能力生存下去，也就没有能力去死；她的鬼魂还徘徊在‘大地之上’。……故事的结局也相当完美，几年以后，男孩终究会遇到一种相似而又相反的命运……他一旦战胜了死亡，也就证明他无法再存活下去”（着重号为列维－斯特劳斯所加）。

列维－斯特劳斯的分析绝不仅仅是列维－斯特劳斯对神话所作的唯一分析。我认为，他的某些分析仍然不太有说服力：譬如说，女孩在倾吐感情的过程中所表现出来的羞涩，

不应该被看作是一种自然缺陷；文中也并没有包涵什么内容能够让列维-斯特劳斯把这个男孩判断成一位"能够创造奇迹的"猎手：他并没有创造出什么非凡的业绩，也不能把猎物"从很远的地方搬回来"，更没有人把他赞扬成一位非凡的猎手。因此，女孩和男孩在自然天赋上的对比显然被夸大了。而且，把孤儿遗留给祖母的事实说成是一种"社会死亡"，也明显把西方化的隐喻强加给了温内贝格式的思维方式。

除此之外，列维-斯特劳斯也没有选取和处理文本中其它一些平行形式和倒置形式。但我们应该把这种形式的分析理解成为对一种**潜在可能性**的考察，这些潜在可能性是由神话提供出来的，而不是由一种简单的确定模式规定的。换言之，贯穿在列维-斯特劳斯考察过程中的观点，完全是借助"未驯化的"思维，即神话而形成的复杂产物，它在最大程度上把这种潜在可能性展现了出来。

从某种程度上说，我们每个人都可以在不同的意义上使用这种潜在可能性，但在这种使用过程中，人类学家与任何土著居民从来都是不相吻合的；而神话学家的目的则在于对这种潜在可能性本身进行理解，而不是对它的现实功效进行理解。列维-斯特劳斯进一步指出："如果人类学的最终目的，就是获得有关客观思想及其作用机制的更加完善的知识，那么他们最终还得求助于非物质手段……不管它们是美洲印第安人以我的思维为中介而形成的思维过程，还是以他们自己的思维为中介而形成的我的思维过程"（《生的和熟的》）。

与我们耳熟能详的神话不同，列维-斯特劳斯揭示了神话本身更为复杂的内在结构，但这只是他研究计划的第一

步。他第二步所要研究的问题，我们可以称作神话的“外在结构”。长期以来，神话学家就确认了不同神话之间所具有的强烈的相似性，并且激烈地讨论了这些相似性所反映的究竟是文化进化过程中的共同起源和共同阶段，还是人类思维的普遍范畴等问题。列维－斯特劳斯的贡献在于：首先，他说明了各种神话之间不仅仅具有一种紧密的联系。相似性只是神话系统关系的一种类型，而对立性则是另一种类型。甚至有些神话与其它神话的联系与上述方式是截然不同的。

列维－斯特劳斯进而认为，对神话的分析也不能依次进行，应该把它看成是彼此相关的神话丛的一部分。因此，只有我们结合了对第一篇雷丁所收集的温内贝格神话的分析，刚才所分析的神话特征才能凸显出来。下面，我就对这篇神话概括一下：

从前，有一个首长的儿子，他进行了很长时间的斋戒，目的是“要赢得某些圣物所赋予的力量……当他结交了一位朋友以后……就非常钟爱他的朋友”。一天，有人告诉首长的儿子，战斗队就要出发去打仗，并吩咐他不要把这事讲给别人听。他最终还是把这个消息跟他的朋友说了，随后他们就一起加入了战斗队。两个人在战斗中表现得非常勇猛，最后荣归故里，受到了村民的盛宴款待。两个人由此成为了勇士，又都各自结了婚，都有了自己在村外的棚屋。每次他们回到村子里，“都受到了村民们小心翼翼的服侍，正因为他们战功卓著，整个村庄都得到了他们的恩惠，他们也深得村民的敬仰和尊重。”

又有一天，在他们为了村民而远征他乡的旅途中，遭到了埋伏，虽然经过顽强的抵抗，还是惨遭杀害。当他们的鬼

> 魂回到村庄的时候，不禁沮丧万分，因为已经看不见自己了。他们去冥界之前，还参加了为他们而举行的持续四个夜晚的守夜仪式（the Four Nights Wake）。首长儿子的朋友被悲恸的村民们感动了，他下决心一定要找到回家的路。首长的儿子说，如果他们在旅途之中经受住考验，就会如愿以偿。他们走啊走，终于走到了第一个鬼村。并受到了许多俊男靓女的热情接待，他们欢快地跳舞，持续了整整一夜。然而，首长的儿子这时却警告他的朋友："你绝不能同这些人一起跳舞。假如你这样做了，就达到不了你想达到的目的"。就这样，他们度过了整整四个夜晚，一夜比一夜更艰难。不仅如此，他们在第一个鬼村度过四夜以后，还要在其他三个鬼村各自度过四个夜晚，而每一次需要加入舞蹈行列的愿望就越发难以抗拒。但在最后，他们终于成功地走到了造物主（The Earthmaker）的房间。造物主给他们一个机会，让他们选择自己的居住地。他们选择了原来的村庄，并重新降生在了那里，重新回到了各自的家里。"从此以后，他们又开始了一次相遇相知的人生旅程，尽管他们还嗷嗷待哺，还紧紧缚在襁褓之中……然而他们感到非常愉快……他们逐渐长大，再一次重复了前生前世的经历。"

这一篇神话与上一篇神话究竟有什么关联呢？两者都有着死亡和再生的主题，但原来的平行结构却似乎消失了。在角色、情境和语气等方面，两篇神话也截然不同。然而仔细看来，这些看似随意的差别却能够转换成一种系统的对称和倒置。我将直接借用一些列维-斯特劳斯的观点，说明一下我个人的想法。

我认为，两篇神话在语气表达上不只是相互有别，而是全然相反：第一篇说的是主人公在劫难逃的悲惨命运；第二

篇说的是主人公主动争取已经得到过的美好命运。第一篇的语气非常缓和，女孩的诉说，男孩的成熟，都缺少一种活力；在第二篇神话里，当两个孩子还非常年轻，按照常理还不能成为战斗队成员的时候，就俨然变成了武士（用温内贝格人的话来说，就是“真正的男子汉”），他们在生理和心理等方面的发育非常迅速，他们的行动也异常活跃，甚至可以离开村庄，外出远征。尽管两篇神话都带有轮回的性质，但是在第一种情况下，是代际之间的轮回（最初的孤儿最后留下了另一个孤儿）；第二种情况则不同，两位主人公在彻底获得新生的时候，都快乐如故。总而言之，第一篇神话的语气很平缓，并带有一种悲凉和抑郁的氛围，而第二篇神话则显得活跃和兴奋，并充满了一种胜利的喜悦。

两篇神话之间的对称和倒置关系可以通过下列图示表现出来：

·首长的女儿恋爱了	·首长的儿子结交了朋友
·她在应该表露真情的时候却沉默不语	·他在应该保持沉默的时候说出了实情
·结果她遭受了痛苦并离开了人世	·结果他参加了战斗并杀害了别人
·村民们把主人公留下来，并远离他乡	·主人公离开村民，留在了村外
·有一次，主人公狩猎，比以前走得更远	·有一次，主人公远走他乡，比以前走得更远，并惨遭杀害
·主人公回到村子里，并见到了女主人公的鬼魂	·主人公回到了村子里，什么也没有看到

·为了挽回女主人公的生命，主人公必须在同一地点忍受四个夜晚的磨难	·为了挽回自己的生命，主人公必须在四个不同的地点四次忍受四个夜晚的磨难
·要忍受这种磨难，就必须拒绝抵抗各种鬼魂不断挑衅的诱惑，这些鬼魂面目狰狞，举止怪异，一点儿都不像人	·要忍受这种磨难，就必须拒绝与各种鬼魂和睦相处的诱惑，这些鬼魂表情动人，举止端庄，像人一样
·主人公终于获得了成功，女主人公死而复生，村民们也都回到了村庄	·主人公终于获得了成功，并回到了村庄
·主人公生了个孩子	·主人公获得再生，变成了孩子
·尽管获得了再生，主人公却不能继续存下去，他们变成了狼的灵魂，成为斋戒的保护者	·正是由于这种再生，主人公又重新获生得了生命（对酋长的儿子而言，这意味着他进行了很长时间的斋戒）

这两个神话都表现了某种非同寻常的特征，陈述了某些非同寻常的事件。其中，主人公的生与死都与普通人不同。他们都实现了一种永恒，但各自采用的方式却大相径庭：孤儿和酋长的女儿既没有彻底的生过，也没有彻底的死过；而另外两个武士却生生死死，往复不断。这种系统倒置的特殊命运，为温内贝格人的生死观提供了一个对照点。

只有我们对神话丛，而不是单个神话进行考察，才能获得上述这种理解。特定神话的许多特征都只能在与其它神话

的关联中突显出来。只有我们对这些神话加以比较，它们的潜在可能性才能作为生成模式的根源而不断得到发展，才能具有具体的意义。人类学家的任务就在于揭示这种潜在可能性，而不是去描述它的作用和它的构成。我们的上述分析，绝对不是研究神话问题的唯一方案，也就是说，如果我们着力去理解其它神话，其它某些关系模式也同样会展现出来。再者，假如这些模式适用于所有在文化意义上彼此相关的神话，那么接下来就会产生这样一个问题：它们究竟会带来什么样的结果？我们在产生这些模式的神话和神话丛所具有的潜在可能性中，究竟会得到些什么样的东西？

列维－斯特劳斯很喜欢说，他在神话中揭示了“完美的对称”、“精致的相似”和“彻底的倒置”，但是，也许下面这种说法倒比较合适：即使他对神话的描绘真的是“完美无缺的”，他所描绘的神话关系本身也不尽如此。只有凭借某些经过精挑细选的抽象举隅法，只有忽略掉某些材料，并对剩下的材料进行重新描述，我们才有可能达到“完美的对称”。即便不考虑到这些比较夸张的说法，也会产生一个引人注目的问题：人们透过未知世界（terra incognita）的迷雾，是否能够瞥见到那些稍纵即逝的影象？我个人认为，列维－斯特劳斯应该首先去发现事实，去探究人们的心理约束作用，尽管他并没有轻视这个问题，但他也没有能够很好地解决这个问题——我绝对没有贬低他的理论贡献的意思。

列维－斯特劳斯在字里行间，总好像已经发现了一种新的语言。有时候，他也会提出一些更有价值的设想。神话学许多具有隐喻意义的观察是可以用语言学术语来表述的。但是，如果把它们逐字逐句地表述出来，许多观察就会变得毫无意义，混乱不堪。如果《神话学》所研究的有关神话都属

于一种简单的语言，那么每个美洲印第安人社会所能接触到的语言信息就会少得可怜；没有人（也许除了列维-斯特劳斯本人以外）能够在最低限度上自称精通这些语言，更何况这些语言究竟是哪一种语言呢？

作为一名结构主义者，列维-斯特劳斯当然希望自己的语言分析既能够识别最为细小的语言元素，又能够判断它们的结合方式。实际上，他杜撰了“神话素”（mytheme）一词，专指神话的最小单位，但他此后从来没有用过这个术语。与此同时，他也没有分析过与神话语法（grammar of myth）相类似的某种术语。后来，他的许多学生都致力于建立一种“语言学”模型，但他对这一自己曾经深受启发的研究工作并没有投入更多、更明确的关注。

如果说神话就是一种语言，那么意义问题就会随之而来。为了解决这一问题，列维-斯特劳斯首先把潜含在神话中的各种相关系统组织成各种“符码”：比如在上述神话里，主人公的远行和场所的变更就属于一种空间符码，而父母身份、配偶身份、酋长身份和朋友身份等社会关系则属于一种社会符码。每个符码各个组成元素之间的关系都与其它符码各个组成元素之间的关系相互关联，结合成了一种复杂的相关模式，并具有各种不同的关系层次：如在元素之间、符码之间、同一神话的各个情节片段之间以及神话之间所形成的关系。列维-斯特劳斯把这些关系称为“有意义的”关系（尽管它们是相互关涉的，但所指和能指的关系并不具有双向互涉性），把这种关系系统称为意义“基质”（matrix）：

> 每个意义基质都指涉其他意义基质，每个神话也都指涉其他神话。如果有人提出这样一个问题：这些相互意指的意义所

> 指涉的最终意义是什么？——因为它们不仅在最后阶段，而且在整个层面上都必有所指——那么，我们通过上述研究只能作出以下解答：神话意指着心灵，而心灵则把自己当作整个世界的一小部分，用整个世界衍生了神话。
>
> 《生的和熟的》

这个隐晦莫测的说法在其它地方也并没有得到澄清："当心灵自臻其境的时候（神话也"没有什么明显的现实作用"），它已经不再与任何对象发生任何关系，就某种意义而言，它把它所摹制的自己（imitating itself）还原成了对象"（同上）。有人会说，当人们进行肢体运动的时候，身体也同样会被还原成它所摹制的自己。但这只是一种呈现过程，而不是一种编码过程（coding）。同理，虽说基本心理机制是可以在神话中呈现出来的，但这不等于说它们因此就可以得到意指。

这是因为，列维－斯特劳斯首先设定了意义关系的优先性，把它置于神话思维的中心地位，把它强行塞入讨论过程之中，尽管他在经验研究中对此并未做任何证明。然而，我却认为①，列维－斯特劳斯在处理神话问题（广言之，就是符号问题）的过程中所作出的最大贡献，就是促成了摈弃意义观念本身的可能性。如果我的看法是对的，那么可以说列维－斯特劳斯的功绩就在于，他不仅没有承认意义观念，而且潜在地否认了这种观念，当然，这会使人们很难理解或评价他对神话研究所做的贡献。

他在许多文章和著作里，都提到了语言模式的各种替代

① 参见拙著：《反思符号体系》（1975年版），第3章。

模式。他反复重申，每一种神话都是其它神话的转换形式，这其中含有两层意思：讲述者从来都不可能无缘无故地创造一种叙事模式，他只能讲述他以前听到过的故事，不管他有没有意识到神话本身的变换模式，都得将其引入到神话之中。就此而言，这是一种思维意义上的转换；如上所述，每种神话不仅与其它神话有所关联，而且也可以通过对称倒置等比较固定的变换手段，“转换”成其它神话。

目前，我们所掌握的有关神话生成的经验材料还很少、很不完备，我们还需要追踪神话讲述者的整个生活，再现他们当时聆听神话和重述神话的情况，对于他们的继承者来说，我们也需要进行这样的工作。列维-斯特劳斯认为，尽管我们无法观察到实实在在的转换过程，但我们还可以试图从经验的角度将它们重构起来：即把相互关联的神话的思维转换看作是生成转换的假设模型。这样，神话讲述者可能会带来的改变也不再是对他所聆听到的神话的随意背离，而是通过同源更替（homologous replacements）和对称倒置(symmetrical inversions）等方式所产生的改变。如果情况确实如此，我们只能通过神话产生和转换的真实过程，来理解最终产生的神话规律。它就像在某个时期所形成的口头传播（及其对记忆力和注意力的需要）一样，它们在各个神话中选定了固定的方式，在属于同一文化的各种神话中选定了固定的关系。就此而言，我们可以把列维－斯特劳斯所援引的事实——所有希奇古怪的相关和规则——看成“未驯化”的思维的理想特征（特别是那些保存下来和失而复得的特征）。因此，列维－斯特劳斯的神话研究揭明了人类思维的那些鲜为人知的部分。

亲属关系

在有关著作中，列维－斯特劳斯对亲属关系的研究得到了同行的认可，他对结构主义的维护也得到了普遍认可。然而，有人也中肯地提出，他在对人类学不断做出贡献的同时，实际上使这两个方面都丧失了自己的关键意义。

列维－斯特劳斯在 1949 年出版《亲属关系的基本结构》的时候，就已经计划出版结构更为复杂的下一卷，然而直到今天我们还在期待这一卷的问世。也许，这本书会进一步澄清他亲属关系理论的范围，以及他有关人类思维的观点的意义所在。他论述亲属关系的著作还停留在不太完备的阶段，尽管这些著作给人留下了很深的印象，但却显得有些零碎松散。就另一方面而言，列维－斯特劳斯也不喜欢不厌其烦地谈论结构主义这个主题。固然，结构主义方法论在列维－斯特劳斯阐发观点的过程中起到了很大的作用，但这些观点的重要意义恰恰在于它的历史特性，而不是理论特性。我个人认为，从理论角度来说，列维－斯特劳斯的结构主义出人意料地把可靠的原理与不可靠的预期混和了起来。尽管这可以满足某种目的，但目前它已经变成了一种阻碍他人类学研究充分发展的力量。

针对列维－斯特劳斯的亲属关系理论，埃德蒙德·里奇告诫我们说：“它只是卖弄花哨的人类学杂什，喜欢蛋奶酥甚于喜欢奶油布丁的读者们可一定要留心自己的消化功能”（《列维－斯特劳斯》，1970 年版）。实际上，一旦论述技巧卖弄到了如此地步，即使有一百多页的行文，也不会向读者提供一点儿有意义的提要。这里，我只能指出列维－斯特劳

斯论述亲属关系的作品与他更主要的兴趣之间的几点关系。

所有人类社会都制定了什么人可以与之结婚，什么人不可以与之结婚的有关规则。譬如说，有些规则就规定了男人禁止与其**姊妹**通婚，但可以与其**表姊妹**通婚的关系范畴（这里，之所以用异体字标明“姊妹”和“表姊妹”，是因为这些概念合乎英文原来的习惯，它们绝对不是人类学术语）。有些婚姻规则不止停留在允许和禁止的层面上，它们还采用了更为积极的形式：规定（或多或少带有某些强制性）必须在既定的范围内选择配偶，即“男人只能在纳姆（nam）中选择配偶”（依据人类学的说法，nam 在土著克钦人[Kachin]①那里指的是“母系姑表姊妹”）。

列维-斯特劳斯认为，判断亲属关系结构是否“基本”的条件，就是看它是否包含上述那些正面规定的婚姻规则。他对亲属关系之基本结构的创见，主要表现在以下四个方面：

（1）在前所未有的范围内把现手材料全部汇集起来，并对此进行系统归纳。用他自己的话说：

> 在有些看似烦琐多余、支离破碎的婚姻法则背后，我发现一些比较简单的原则，多亏了那些杂乱无章的习俗和惯例，它们第一眼看去简直荒谬至极（或者说大致是这样的），但却可以还原成一个意义系统。
>
> 《生的和熟的》

这种说法在两个方面都有虚张声势之嫌：首先，被“还原为

① 克钦人（Kachin）：指北美印第安人的一支。——译者注

意义系统”的是基本结构，而不是婚姻法则；其次，其他人类学家也曾经从混沌的形态中找到了某些秩序。尽管如此，列维－斯特劳斯在系统整理经验材料等方面，还是比他的前辈迈进了一大步。

(2) 列维－斯特劳斯进一步认为，正面规定的婚姻规则在基本结构中已经成为许多制度（包括世系群体关系、社会象征秩序以及文化观念等）的核心。这充分说明，当人们用本土概念来指涉自己的亲属的时候，就已经对正面规定的婚姻规则作出了暗示。比如说，如果 tsa 来既可以指母亲的兄弟，又可以指妻子的父亲，那么它就暗示了与母亲的兄弟的女儿也可以组成合适的婚姻。如果所有姻亲（in－laws）都可以通过亲族（kin）表达出来——也就是说，姻亲和亲族在称谓上没有明显的区别——那么这些关系的作用方式以及人们对这些关系的思考方式都会受到影响。列维－斯特劳斯著作另外一个最为新颖、最有价值的方面，就在于他系统地注意到了正面规定的婚姻规则及其特定称谓之间的紧密关系，揭示了两者在整个制度和文化表征体系中所具有的中心地位。

(3) 列维－斯特劳斯第三个创见在于，他试图通过基本心理结构来理解亲属关系结构：

> 我们以前所指的心理结构究竟是什么？它确立了什么样的普遍性？也许这里面存在着三类普遍性：一是作为规则的规则需要；二是交互作用的观念，它被作为能够把相互对立的自我与他人统一起来的最直接的形式；三是礼物（gift）所具有的包容性，礼物作为一种价值，不断在个人之间进行各方都予以认可的交换，使双方成为伙伴，为这种可交换的价值

赋予了一种新的特性。

《亲属关系的基本结构》

列维－斯特劳斯对正面规定的婚姻规则所做的系统分类是建立在“交互原则”这一基础上的。他把有关婚姻规则的亲属关系的各个特征融合起来，并使其与“礼物所具有的包容性”产生了联系。然而，这并不意味着，他在这种联系中揭示了各种普遍原则和社会特殊形式之间所形成的和谐一致的关系。相反，这一结论所暗含的心理学意味是比较含糊的，况且他依照心理学解释也很难修正自己的结论。列维－斯特劳斯自己也解释了他这样做的原因所在。他在《基本结构》里说道：“我们很难确认，（亲属）责任是人类内心的固有产物，也许它只是人们对某种社会需要的一种心理反应，而这些需要在制度中已经被对象化了”（《生的和熟的》）。然后，他又继续强调说，神话研究应该直接地与对人类思维的理解联系起来。

（4）列维－斯特劳斯的第四个创见表现在《亲属关系的基本结构》一书的标题上。他认为，建立在正面规定的规则基础上的婚姻系统是最基本的系统，整个亲属关系理论的基础就在于对这些系统进行考察。这些系统之所以是最基本的，是因为“妇女流通”的组织原则在任何社会都是行得通的。然而，在各种复杂的结构中，人们往往只注意到了其它因素，忽视了这些原则的存在。

以罗德尼·尼达姆（Rodney Needham）和埃德蒙德·里奇（Edmund Leach）为代表的英国人类学家对此提出了强烈的置疑：我们是否能够对一般意义上的亲属关系及其基本结构进行普遍概括？只有在对复杂结构的研究过程中充分

说明“基本”结构真正是基本的，列维－斯特劳斯的观点才会得到印证。当然，我们不能将上述怀疑看成是一种对其著作的贬斥态度。列维－斯特劳斯在研究中所揭示的几百种已知的“基本”系统就其自身而言，并没有多少价值，他在研究中所贯彻的人类学意义上的普遍联系观念也没有集中和限定在亲属关系的范围里。比如，他对“交互原则”的阐述，对进一步考察经济—仪式系统（economico－ritual system）就具有一定的启发价值。

显而易见，这仍旧是一个悬而未决的问题：就更普遍的意义来说，有关列维－斯特劳斯论述亲属关系的著作与他研究人类思维的人类学贡献——这在质和量这两个方面都显得非常重要——之间的关系，尚有许多问题有待澄清。

结构主义

今天，“结构主义”一词已经受到了大众的侵扰；人们赋予它各种不同的意义，甚至有时它根本毫无意义可言。下面这个例子就很典型：在1968年“五月风暴”的狂热运动中，人们常常滥用这个概念，有一位著名足球教练就曾宣称，那些负有责任的头头脑脑应该对国家队的“结构主义”进行修整。有鉴于此，我将只考虑列维－斯特劳斯本人对这个概念的用法，而不考虑它们是否，或如何与其它概念产生了联系。不过，列维－斯特劳斯自己也强调过：这个概念与结构主义者、索绪尔学派和语言学是有所关联的。

列维－斯特劳斯的思想发展与以上三条传统原则之间有着特殊的渊源关系：首先，语言研究在转向它与其它系统之关系的研究（如历史、社会学和心理学的系统等）之前，是

以研究自身为目的的：相比于外在功能而言，内在结构的研究占据着显著地位。其次，言语（speech）作为语言的有声表达，被分解为有限的最小元素，即音系学层面上的音素(phonemes)。最后，语言的各种元素是根据它们之间的相互关系来定义的。这些关系分为两类：一是各种元素可以相互代替的聚合关系（paradigmatic relationship），二是各种元素可以连结在一起的组合关系（syntagmatic relationship）。列维-斯特劳斯调整了上述三条原则，使其能够适应自己所从事人类学研究的目标。

第一条原则认为，科学考察的真正对象必须是具有内在一致性和外在独立性的一系列材料。因此，遴选材料是第一个非常重要的步骤。列维-斯特劳斯对有关图腾制度的早期观念的批判，就充分地说明了这一点：这种观念只是把一系列事实收集起来，却不具备任何一种一致性和独立性。他完全有理由认为，第一个步骤本身就是普通科学方法的组成部分。在强调这条原则的同时，列维-斯特劳斯在人类学家中间，引介了大量的对正确方法论的关注态度。然而就另一方面而言，既然这条原则几乎是不容辩驳的（以往人类学家的错误就在于忽视了这条原则），我们就很难弄清楚结构主义方法论与一般科学方法论究竟有什么区别。如果真像列维-斯特劳斯所说的那样，结构主义只不过是一种科学的观念，那么我们马上就可以把这个概念扔掉，重新回到"科学"，从而避免那位足球教练以及其他人陷入混沌无知的状态中。

尽管列维-斯特劳斯认为寻找最小元素的工作是人类学研究最重要的一个步骤，然而这个步骤对他的实际研究却没有起到多大的作用。我在上文已经提到过，他曾经杜撰了"神话素"一词，用来表示神话的最小元素，但他并没有充

分地利用过这个术语。他也曾经认为，“亲属关系的微粒”确实是存在的，并且专门为此提出了一些很有意思的假设，可是，这些微粒既不是最小的，也不像音素和词素那样能够真正成为一种语言学元素。广言之，在这个世界里，并不是任何东西都可以分解成有限的“最小元素”的，这里只存在不计其数的系列，而且这些系列只能根据普遍性来定义，不能等同于构成它们的各个要素。在很多情况下——就列维-斯特劳斯的实际研究而言，神话就属于其中的一种情况——寻找最小元素的做法并不是一种最好的选择。结构主义总期望把所有具有一致性和独立性的领域分解成为有限的最小元素，从而为研究本身带来某种裨益，但这样的想法确实是无凭无据的。

第三条原则是，适当的结构描述应该是一种对聚合关系和组合关系的特征表述。假如所有元素都是相互分离的，那么通过上述方式来排列元素便是一件轻而易举的事情。但在大多数情况下（如果我们认为乔姆斯基对结构主义的批判是正确的，那么语言就属于其中的一种情况），这种排列并没有起到多大的作用——它为什么非得产生作用呢？列维-斯特劳斯也只是对这条原则作了某些说明，并没有遵守这条原则。

在把这三条原则从语言学借用到人类学的过程中，列维-斯特劳斯又加上了第四条原则：他断定，各种结构既可以产生相互关系，也可以进行形式上的相互转换，支配这些转换过程的法则同样也可以构成更加抽象、更加普遍的分析层次。我们可以在非常细微的意义上理解“转换”概念，因为任何事物都可以与其它事物形成一种转换关系；不过，这个缺乏说服力的概念在这里不具有任何形式的相关性。如果

我们提出了一种更加具体的转换概念，就需要有充分的理由说明列维-斯特劳斯的见解是站得住脚的。实际上，神话转换和亲属关系的数学模型这两种情况都体现了他的见解。但是对这两种情况来说，“转换”的具体涵义是截然不同的。

人们完全有理由提出这样一个问题：为什么列维-斯特劳斯会提出基于上述原则的“结构主义”方法，而自己却觉得无力遵行、自寻烦恼呢？我想大概有以下两个原因：在四五十年代，许多颇有远见的学者非常重视建立在符号学、控制论和信息论相互交融基础上的沟通科学的发展。科学本身也开始把语言研究、文化研究和社会研究同人类心脑研究结合起来。共同概念和共同方法正在引导着新科学的产生。在有关方法论问题的早期论文中，列维-斯特劳斯就暗示了自己对新科学做出的贡献，他期待着自己或他人能够沿着这条道路将科学向前推进一步。

二十年后，上述期望明显在很大程度上表现出了缺乏根据的性质。除了行话以外，这些特殊领域并未给相互沟通的统一科学带来任何重要贡献。由于列维-斯特劳斯特别专注于在自身专业领域内的发展，他实际上已经把早期方法论意义上的乐观主义置于一旁。然而，希望总是很难被放弃的；列维-斯特劳斯也许坚信他的期望终有一天会得到应验，他没有理由认为自己从未恰当使用过的原则如今需要重新思考了。

其次，要想理解列维-斯特劳斯的结构主义姿态，就应该把他放在理性主义和经验主义相互对立的背景里。也就是说，文化的发展不仅与人们外在的需要有关，而且在根本上更与人类内心的紧张状态有关。列维-斯特劳斯在摆脱经验主义的行动中，迈出了重要一步。当时，经验主义还几乎统

治着社会科学和心理科学的一切领域，在心理学被贴上了“行为主义”的标签的同时，人类学也被贴上了“文化相对主义”的标签。直到最后，列维-斯特劳斯受到了旷日持久的攻击。他坚持捍卫自己的最初行动，而没有沿着引导他的理性主义方向继续前进，这一点是有情可原的。结构主义所确立的极为简单而又内在一致的结构，重新把人类思维问题引入人类学研究中，并使它更容易让人接受。“结构主义者”的思维像晶体结构一样整齐划一，它没有给任何千奇百怪的“天资”留有余地。

到了70年代末，人类思维俨然成为人们一致公认的研究主题——为什么不这样呢？——确立结构主义在何种角度或何种程度上存在于人类思维之中，这种做法是毫无意义的。当然，人们有时也很难理解这样的问题：为什么说脑的结构就一定比手的结构更简单呢？要想追随列维-斯特劳斯的基本思想，对人类思维活动有进一步的了解，就必须抛弃对所有发现的预先限定。然而单就这一点来说，结构主义的处境是很尴尬的，实际上它也把自己逼得无路可走。

除此之外，列维-斯特劳斯也通过其它比较重要的方式来使用“结构主义”概念，特别是他在所有著作中所贯彻的基本向度。比如，他本人就曾说过，“结构主义者”不仅要关注神话的系统区分，还要关注神话的系统相似，不能只满足于描述“图腾制度”的形式，还应该对它的内容进行描述。这种观点与其说来源于某些独特的原则，不如说来源于他敢作敢为和精益求精的思想态度。正是这种态度，连同他深刻的洞察力一起，使他在人类学这片广阔天地中作出了既具有普遍性，又带有独特个性的杰出贡献。他将自己所独具的创造力归功于某种抽象的“结构主义”，但这只不过是他

的谦虚。倘若我们真的这样去理解他，却完全有可能带来唯命是从或者是有悖初衷的恶果。

生平

克劳德·列维－斯特劳斯生于 1908 年，在巴黎度过了自己的学生时代。1935 年至 1939 年执教于巴西圣保罗大学，并在当地进行了人类学实地研究。自 1959 年起，担任法兰西学院社会人类学教授。

著作

La Vie familiale et sociale des Indiens Namdikwara (*Paris*, 1948)

Les Structures élémentaires de la parenté (Paris, 1949)；英译：*The Elementary Structures of Kinship* (London and New York, 1969)

Race et histoire (Paris, 1952)

Tristes tropiques (Paris 1955)；英译：*Tristes Tropiques*, (London, 1973; New York, 1974)

Anthropologie structurale (Paris, 1958)；英译：*Structural Anthropology*, vol. I (New York, 1963; London, 1968); vol. II (New York, 1976; London, 1977)

Le Totémisme aujourd hui (Paris, 1962)；英译：*Totemism* (Boston, 1963; London, 1964)

La Pensée sauvage (Paris, 1962)；英译：*The Savage Mind* (London and Chicago, 1966)

Le Cru et le cuit (Mythologiques I) (Paris, 1964)；英译：*The Raw and the Cooked* (London and New York, 1973)

Du miel aux cendres（Mythologiques II）（Paris，1967）；英译：*From Honey to Ashes*（London and New York，1970）

L Origine des manières de table（Mythologiques III）（Paris，1968）；英译：*The Origin of Table Manners*（London and New York，1978）

L Homme nu（Mythologiques IV）（Paris，1971）

Anthropologie structurale deux（Paris，1973）

La Voie des masques（Geneva，1975）

英文版“现代大师丛书”收录有一篇很不错的评论列维－斯特劳斯的文章：E. R. Leach，*Lévi－Strauss*（London，1970；rev. edn.，New York，1974）。

另有 Gerogs Charbonnier，*Conversations avec Claude Lévi－Strauss*（Paris，1961）；英译：*Conversations with Claude Lévi－Strauss*（London and New York，1969）。其中，列维－斯特劳斯谈论到自己的作品。

罗兰·巴尔特

约翰·斯特罗克　著

罗兰·巴尔特给文学思维带来了空前的勃勃生气。他不仅敢做敢当，努力塑造理解文学的新原则，而且常有奇思异想，能够干净利落地捣毁陈规陋习。读过他的著作的人，更能体会到文学本身，以及书写实践和书写活动的睿智和乐趣。他使法国的文学批评事业焕然一新，使这一学科变得更加丰富多采、脚踏实地。与此同时，随着他的作品不断被译介出去，他也在努力改变整个世界的文学面貌。

巴尔特之所以能够做到这些，并不是因为他苦心经营自己与文学相应的理论地位，也不是因为他长年累月地固守文学理论家的这个位子。恰恰相反，他以灵活善变而著称，总是在不断地超越自己，而且常常显得出其不意。他出版的每一部新作都明显是一种新的起点，绝不想抱残守缺。这就是我所想描绘的巴尔特的**一贯风格**，然而也正由于他花样迭新的特点，人们往往对其著作中一以贯之的东西视若不见。巴尔特总是全神贯注于变化，他不允许自己在解读文本的过程中所迸发出来的各色各样的洞见和设想，随随便便地固化成一种学说。

他似乎不想为任何一件事情下定义："……他无法容忍自己的任何固定形象，他一遇到命名，就倍感痛苦。"尽管这里用的是第三人称，但却是他本人在一本非同寻常的自传里对自己的刻画，即《罗兰·巴尔特谈罗兰·巴尔特》(*Roland Barthes by Roland Barthes*，1975)。他极力反对自己成为受人瞩目的对象，因为对象与死亡没有什么差别——它们总是一览无遗、一成不

变，缺少能够带来强烈变化的奥秘和潜能。至少许多法国知识分子都能理解这里蕴含的恐惧，战后的存在主义思潮使人们对它业已习以为常，在 1945 年到 50 年代末这段时期里，这个哲学运动曾经对整个法国产生了深远的影响。

巴尔特生于 1915 年，二战结束的时候，他恰好年届三十。不过，由于过早地染上了肺病，在许多时候，尤其是在 1942 到 1947 年间，巴尔特都是在疗养院度过的，因而他的思想发展起步很晚。萨特的存在主义理论对巴尔特曾经产生过深刻的影响，在他的头脑里留下了很深的印记，特别值得一提的是，巴尔特一再表现出对本质主义极端唾弃的态度，而这种思潮恰恰是与存在主义势不两立的。本质主义认为，每个人都具有某种永恒不变的绝对本质，这种本质不仅规定了人们的言谈举止，也规定了我们墨守成规的生活。因此，本质主义就是一种决定论哲学。相反，存在主义则认为，任何人都可以拥有变换不定的极端自由，都可以摆脱自身经历或他人限制所带来的决定作用。萨特的基本命题就是存在先于本质：即我们自始至终都不需要把自己固化成为本质。巴尔特和萨特一样，将存在的流变状态，甚至是无政府状态与本质主义牢固的楔合状态对立起来；尤其值得注意的是，他和萨特都把本质主义看作是维持资产阶级的意识形态，而法国知识分子传统上一向对这种意识形态抱有厌惧交加的心理。巴尔特在《神话学》（*Mythologies*，1957）这部笔锋犀利、言辞激烈的反资产阶级著作的结语中写道：有关本质和均衡（Balances）的各种观念[①]“就像是资产阶级宇宙的

---

① 巴尔特之所以反对各种均衡观念，是因为它们会使心灵变成一潭死水。巴尔特认为，资产阶级心态善于在某些能够使自身产生混乱的观念和现象之间求得一种平衡，以此抹煞这些原本具有破坏力的观念与现象。巴尔特本人非常讨厌这种所谓的心理平衡。

黄道标志（zodiacal signs)"。

在摈弃本质主义的过程中，巴尔特在其中的某一个方面走在了萨特的前面。正如人们所看到的那样，萨特认为人类是可以形成某种一致性和统一性的；而巴尔特则是消解哲学的忠实信徒，他认为我们每个人所谓的统一性都可以化解成为多样性，都可以用“多”来代替“一”，巴尔特从来就对“一”（oneness）不屑一顾，更无须说“神”或者“太一的太一”（the One of Ones）了；他只承认多样性和非连续性。因此，对他来说，传记这种文学形式总是显得那么咄咄逼人，煞有介事地将它的传主表现为一个内在统一的整体。它是对活生生的人的虚幻的纪念，因为它是那么的合乎逻辑，又必然地体现出一种和谐的向心力，因此，传记所描绘的也必然是一种失真的生活。在《萨德、傅立叶、罗约拉》（*Sade*, *Fourier*, *Loyola*, 1971）一书的结尾，有两篇题为《萨德的生活》和《傅立叶的生活》的简短章节，无情地嘲讽了文学传记的定规。在这章里，傅立叶的“生活”是由一些随意安排的事实和印象组成的，被标明为第一部分至第十二部分。这说明他早就准备好把他的传主们塑造成“纯由各种魅力聚合而成”的形象。与此同时，巴尔特也像一个十足的伊壁鸠鲁主义者一样，希望在他活着的朋友们的记忆里，他遗留下来的一切都被分解成事件题材的要素，或者是回忆片段（“各种魅力”）。巴尔特这种对人类同一性的深刻的怀疑主义态度完全是出自他的禀性。

在巴尔特公开出版的各种著作中，他越来越明显表现出了独特的对多样性和离心力的偏爱，对单一性和凝聚力的拒斥。这既不是一种哗众取宠的信念——尽管在今天的拜金时代，它比以往更加容易走红——也不是那么不可抗拒，因为

任何敢于像巴尔特一样无畏地坚持这种信念的人，都面临着被判定为鼓吹非确定性的危险。实际上，巴尔特的信念就是要反驳所有关于同一性的正统信仰：用以往的话来说就是一种悖论，就是一种与这个时代被普遍接受的道理相对抗的意见。事实上，悖论一向是巴尔特的看家本领。他开始就很清楚，自己的写作生涯将充满叛逆的色彩：他的首要敌人就是信念（doxa），就是对各种事物的流行看法，它常常使人们无法意识到，现在的成见无非是许多种可以相互替换的观点中的一种可能而已。巴尔特也许并没有能力彻底摧毁这种信念，但可以削弱它的权威，通过限定和抑制等手段把它变成他自己的悖论。实际上，悖论一旦形成，他就可以转过头来对自己的早期观念进行彻底的否定。

巴尔特还很年轻的时候，就已经觉察到法国文学界充斥着许多正统观念，并已经被评价为不遗余力地拆解这些正统观念的新锐。当时，许多大学的文学教师都固守着这些观念，当巴尔特初次扬名时，对职业批评界不啻是一场灾难。巴尔特自己不是大学文学教师，这反倒成了一种便利；事实上，即使后来他成为了法兰西学院的教授，也从来没有在哪一所法国大学里担任过固定的教职。这种边缘式的生活方式——置身类似于巴黎高等研究实验学院（the Ecode Pratique des Hautes Etudes in Paris）这样的机构——使他得以自由而又兴奋地独辟蹊径，探索文学理论，他的理论也总是充满着细致入微和现实主义的精神，并在努力沟通专业文学研究和实际写作实践之间一直存在着的鸿沟。

巴尔特对当代文学批评的发展状况深感不满，他决定开始进行写作实践，并受到了这种不满的深刻影响，这主要表现在以下四个方面：首先，他明确反对无历史的文学批评，

认为这些文学批评的前提是所研究的文本具有一成不变的道德价值和规范价值，与文本最初写作、出版和阅读的社会性质毫无关系。巴尔特的这个见解可以说是一种十足的马克思主义，（因为巴尔特从来就不是共产党党员）或者说是新马克思主义所持有的反对意见。与此同时，巴尔特对现有编定的法国文学史也进行了大力攻击，把它说成是一种充斥着各种名字和日期的一文不值的编年史，一种陈腐不堪的实证考据史。文学史家们从来没有认识到，就连史学本身也在发生变化，也从来没有想到去采用像吕西安·费弗尔（Lucien Fedvre）那样杰出的历史学家所提出的方法。他们原本可以根据那些方法，理解巴尔特所说的“文学功能”（《论拉辛》，1963，*On Racine*）。借此，巴尔特说明了文学在既定社会中所产生的作用：即诸如究竟是什么阶层在写书和什么阶层在买书这一类的问题。只有如此，文学史才能从经济事实和社会事实出发来讨论纯粹文学问题，才能努力去把握社会与它所产生的文学之间的辩证关系，以及不同文学时期之间的辩证关系。

《写作的零度》（*Writing Degree Zero*，1953）是巴尔特第一本公开出版的著作，或者说是文论，它的宗旨就是展现具有**马克思主义倾向**的当代法国文学史。尽管这本书写得很吸引人，但总体说来却不太成功，其部分原因在于，巴尔特限于篇幅，没有能充分揭示他所追问的问题。这本书简要地追踪了“资产阶级写作”（écriture bourgeoise）从开始形成到最终分裂的发展状况，当然，人们往往把巴尔特所说的这一段称作“法国古典主义”。在巴尔特看来，古典主义时期是资产阶级的上升时期，令人颇为不解的是，它没有任何预兆，因为在1650年以前，“法国文学还只是停留在语言问题

阶段”；到了19世纪中期，它进入了一个“危机时期”，资产阶级霸权已经瓦解，不再只为一种写作独占，作家们面临着选择写作方式的问题，各种写作方式都以不同的形式表现了一种“历史统一性”的特征。接受这一种而不是那一种写作方式，需要萨特和存在主义喜欢采用的那种意味着投入或者是“担当”的英勇之举。有些作家极力想要摆脱沉重的社会责任，进而从“无所期盼”或“不偏不允”的写作方式中寻求出路。巴尔特认为，加缪就是这个意义上的典型作家，他那时已经与以前的左翼伙伴萨特分道扬镳。这些人采用了极端非个人化的创作方式，好像根本就不存在什么历史决定因素。但是，这只能是一种幻想，它从根本上说还是历史的。

《写作的零度》作为一部措辞激烈、情绪激昂的著作，引起了广泛的争议，使巴尔特的思想里不断回响着萨特主义的声音，也使他在左翼文学中迅速赢得了显著的地位。然而，这部著作有些地方晦涩难懂，巴尔特引入的许多重要概念也常常令人捉摸不定，比如，写作这个概念与他成熟时期的著作相比，它的涵义还显得不够充分。然而在《写作的零度》中，巴尔特是在其他作家会使用**风格**（style）一词的地方使用“写作”的，但他并没有根据自己的文学直觉进一步确定区分写作方式的标准，也没有说明将1650年至1850年间的法国作家群体统统归为资产阶级写作的实践者是否合法。

其次，巴尔特对职业文学批评所充斥的心理学幼稚病和心理学决定论倾向也深感不满。事实上，精神分析领域里的许多发现已经使个人的人格模型显得不合时宜了。巴尔特认为，批评家们只使用传记来解释文本材料，用生活来解释文

学作品的情况，不仅发生在法国批评界，其他各个国家也普遍存在，没有一个国家能够彻底摆脱这种倾向，这就证明了这种幼稚病和决定论的倾向是极其有害的。然而，文学结构主义理论最重要的一点，就是首先要把文学作品的各种要素同其他文学作品的各种要素联系起来去理解，而不牵涉到某种全然外在于文学的背景。"奥赖斯特（Orestes）的命运（见拉辛悲剧《昂朵马格》[*Andromaque*]）并不等同于拉辛的命运，而是皐吕斯（Pyrrhus）的命运（《昂朵马格》里的另一个主人公）[1]；夏尔（Charlus）的命运（见普鲁斯特《追忆逝水年华》）也不是孟德斯鸠的命运[2]，他只是一位叙述者，当然，其前提是普鲁斯特本人不算叙述者"（《批评文集》，1964，*Critical Essays*）。批评家们根据作品本身推断作者本人的生活不过是捕风捉影，他们假定作品中的心理事实能够直接表现作家生活的心理事实。巴尔特指出，这种做法与精神分析的基本真相全然不符，精神分析展现给我们的两个事实系列之间的关联并不是很简单的，"欲望、情欲以及挫折很有可能产生截然相反的表现形式，真实的冲动也可能会变成相反的托辞，作品也只是一种为了补偿自己的消极生活的幻想……"（同上）。

巴尔特在他的第二部著作《米歇莱论米歇莱》（*Michelet Par lui-même*，1954）里，开门见山地驳斥了这种谬见。这本书收录了米歇莱这位19世纪著名浪漫历史学

---

① 奥赖斯特（Orestes）和皐吕斯（Pyrrhus）都是拉辛悲剧《昂朵马格》（*Andromaque*）里的主人公，前者是阿伽门农的儿子、希腊的使臣，后者是阿西勒的儿子、爱比尔国王。——译者注

② 孟德斯鸠是普鲁斯特所喜爱的在社会学和美学方面有着广博学识的思想家，是普鲁斯特小说的主人公巴隆·德·夏尔的原型。——译者注

家的作品，附带了很多巴尔特充满创见和胆识的评论。巴尔特开篇就提醒读者："在这本小册子里，你们找不到任何有关米歇莱个人的观念史和生活史，当然更找不到它们相互之间的各种解释。"在巴尔特看来，作品本身与作者的生活经历总是相距甚远，相反，他坚信精神分析已经完全有能力对文学进行鞭辟入里的解释。《米歇莱论米歇莱》所要说明的就是如何对文本本身进行精神分析——揭示文本中的固恋，它所潜藏着的既扑朔迷离又让人心醉的性的意象和冲动，以及文本所迂回隐藏的东西，等等——而不是对作者本人进行精神分析。借此，巴尔特揭示了作品和作者之间所存在的极端含糊的关系。

第三，巴尔特还对职业批评家们所表现出来的另一种势头很反感，即他所说的"去符号"（a - symbolia）的趋势。这些人只盯着那些自己关注的文本里的单个意义，而事实上这些意义往往只是字面上的。他们认为这是唯一的所谓本文意义，再去寻找附加意义或转换意义都只不过是些徒劳无益的举动。同样，这些批评家们也有一种狭隘的贵族气质，总是喜欢在顽固不化、漏洞百出的时候，把自己当成是科学的化身。实际上，他们内心所贴近的只不过是些模棱两可的语言，是共存于一种单一的词语形式，即符号体系中的各种意义。在这里，巴尔特与他的过去彻底决裂了，与他的《写作的零度》也彻底决裂了，他摆脱了根据特定生产条件来考察文学作品的作法，因为从根本上来说，文学本身就是模棱两可的：

> 作品不受任何情境的限制、指示、保护和指导，任何现实生活都不能告诉我们究竟应该向它提供哪些意义……不论作品

> 怎样掩沓，它都具备类似德尔菲神谕[①]的某种简洁性，它的词语都必须符合最初的准则（神谕可不是东拉西扯的），并且它也可能会有好几种意义，这是因为，我们所说的词语是不受任何情境限制的，除了模棱两可的情境本身……
>
> （《批评与真实》，1996，*Critique et vérité*）

在文学运用语言的过程中，批评家们从来没有在神谕的意义上去理解内在的符号体系，因而他们肯定不会成为多元主义者。即使他们在特定的文本或文段中发现了更多的意义，最后也会顾此失彼，无法兼顾。他们总是相信意义有“对错”之分。巴尔特抛弃了任何传统意义上的文学批评，他主张文本的意义越丰富，文本写得也就越出色，任何意义之间都没有孰优孰劣的差别。意义**渗透**在文本的各处，只有当我们完成了阅读，意义才会得到最终的展示。这类差别在语法方面表现得最为突出：批评家们常常求助于文学作品的**某种**或**一种**意义，而巴尔特的观点却与此不同，他诉诸的是部分性的“意义”（*du sens*），即英文中的“meaning”。与此同时，巴尔特从意义的角度出发，彻底转换了批评家的职责，他所关注的不是产品本身，而是生产体系，不是意指本身，而是意指过程。当我们还在为文本的意义究竟是**什么**的问题充满困惑的时候，巴尔特所要理解的则是文本**如何**产生意义的问题。

巴尔特对传统文学批评的第四点，也是最后一点批判是，他们从来没有公开说明他们的意识形态究竟是什么，他

---

① 德尔菲神谕（Delphic oracle）：即德尔菲阿波罗神庙里的神喻，常常指对问题做模棱两可的解答。——译者注

们在许多情况下甚至不承认自己所从事的批评实际上具有意识形态的特征。按照今天萨特主义的说法，他们在对文学作品品头论足的时候，不敢“担当”自己所采用的价值。存在主义的专横之处就在于要求它的追随者坦言自己的价值观，从而敢于对这些价值负有完全的责任，否则便是欺诈行为。在巴尔特看来，实证主义意识形态在学术生活里有着广泛的影响，它们通过沉默寡言的方式提供了一种普遍价值的幻想，而不允许任何形式的侵犯，不许说它是特定历史时期和特殊社会中的特定阶级的价值。所以说，它同样也是一种彻头彻尾的欺诈。

巴尔特借用了马克思主义的说法，指责上述观念是一种“神秘化过程”（mystification），这个概念后来成为巴尔特经常使用的重要术语。神秘化是一个恶魔，是一种阴谋，往往带有极其邪恶的企图：即把历史和文化现象彻底装扮成自然现象。解决神秘化问题的唯一手段就是去神秘化，使知识界的所有成员都负有类似公共卫生的责任，启迪心智，足以克服制造神秘化的人的欺骗。要想完成去神秘化的工作，就必须向神秘化的牺牲品展现神秘化在他们身上惯用的恶劣的欺诈手段，这的确是一套社会启蒙和政治启蒙的技术。

早在《写作的零度》一书里，巴尔特就展现了自己对去神秘化的责任的担当，他选取了法国思想价值观中最令人称羡的明晰（la clarté）价值，它作为法语中某种程度上固有的美德，得到了人们一致的公认，成为了人们毋庸置疑、欣然领受的事实。然而巴尔特却不这么认为，他把这个公认的美德放到了 17 世纪的法国社会中。首先，明晰是当时法国宫廷受人欢迎的用语，即属于极少数特权等级的风格，后

来，波尔－罗亚尔修道院①里的语法学家们误把它们普遍化了，这些人错误地将属于自己法国的用语癖好当成了人类整体语言的范式。巴尔特指出，明晰实际上既是一种地方价值，又是一种政治价值："（它）纯粹是一种修辞属性，根本不是一种在每时每地都能普遍使用的语言属性，它只能作为某种特殊话语比较理想的附属物，而这种话语本身也是出于一种固有的说服意念。"总而言之，只有在法庭（或许还有）讲台上曾经推崇过巧言善辩的情况下，明晰才会有效；它只是以制造舆论为目的的语言特质，用巴尔特的话说，就是一种"阶级习语"。

这四个基本点，就是巴尔特的批评观念和实践与统治着法国各大学文学系科的那种极其狭隘的文学批评之间的区别。我相信，这类批评从来没有像巴尔特所宣称的那样，在墨守陈规的同时表现出自鸣得意的姿态。然而，巴尔特对它的批驳倒是产生了深远的影响。正因为如此，巴尔特的著作连同其它一些与他见解相同的圈外人士的著作，组成了当时广为人知的新批评流派（la Nouvelle Critique）。它与其说是情投意合的革新者们所组成的亲密团体，还不如说是一句口号，但单单这个标签就足够了：文学批评并不仅仅只有一种形式，实证主义者们以后应该仔细审视一下自己的方法，而不能再一味地强行兜售它了。

现在的巴尔特已经不再像开始时那样，以一个毫不妥协、高高在上的政治作家的身份出现了，但他还是深陷在进退两难的境地里。他在《罗兰·巴尔特谈罗兰·巴尔特》中

① 波尔－罗亚尔修道院（the Port-Royal）：法国天主教西多会女修道院，是17世纪詹森主义和文学活动中心。——译者注

写道，信念（doxa）是一种“自然的声音”，但当他自己的声音变得声嘶力竭或者洪亮高亢的时候，观念就不再是一种自然的声音了。不出所料，用马克思主义的话说，他非常担心这种声音会对人们产生异化作用，换言之，就是被当作自然的事物受到外在于人的某种力量的控制。一旦一个国家的人民受到了统治阶级的欺骗，相信他们的社会生活状况并不是由人来安排的，而是由上帝或者自然来安排的，就会产生异化现象。与此同时，人民的质问和转换自己制度的权力被偷换出来：特殊群体把自己的利益装扮成永恒必然性，在它的监护下，明显可变的东西成了必然永恒的东西。因此，所谓自然的声音不过是一种维持现状的声音罢了。

要想彻底揭露这个事实，就必须诉诸革命行动，或者至少掀起一场反对社会现实的运动。然而，我们还无法确切地把无畏的巴尔特掀起的这场去神秘化运动看作是革命运动。尽管巴尔特在早期作品中极端蔑视资产阶级，但他还没有对它们进行清算。随着年龄的增长，他显得越来越平和，越来越具有一种普世主义倾向，他的最大快乐就是把水火不容的观点调和起来，而不是让它们相互摧毁对方。巴尔特真正热衷的是文化探险，而不是赤裸裸的政治探险，他只想在去神秘化的行动本身中获得精神快乐，而不是在暴力政治运动中寻求刺激。

巴尔特通过彻底揭露社会机制所掩盖的虚假作用，揭示了整个社会的图景。早在30年代的索邦大学，巴尔特还是一个钻研古典文学的学生的时候，就积极参加过希腊戏剧的演出活动，思想中那股浓重的古典传统至今余韵犹存。后来，他开始尝试进行创作，明显受到了剧作家贝托尔特·布莱希特（Bertolt Brecht）的影响，后者曾经同左翼知识分子

掀起过一场去社会神秘化的政治革命运动。巴尔特完全赞同布莱希特的主张，认为当前最需要的是以一种戏剧的形式把社会解释给人民，而不是单纯的展现，最有效的是在剧场里把观众的思想而不是感受激发出来。他非常赞赏这位德国作家在他的作品里大胆地采用了所有戏剧表现都无法祛除的传统性质，并以此来削弱以往浪漫主义的幻想主义的影响，后一种观念曾经在误解现实的过程中，以崇高艺术的名义掩盖了艺术本身。

巴尔特在《神话学》中的开篇文章赢得了人们的普遍赞誉，也最深刻地表现出了布莱希特思想的痕迹，这是一本巴尔特专门讨论文化去神秘化问题的主要著作，也是他所有作品里最睿智、最辛辣的一部：凡是读过这部作品的人，都会彻底丢弃对潜藏在我们置身其中的文化表象里的意识形态的天真幻想。巴尔特紧紧抓住了某些明显带有单纯无知或在意识形态方面保持中立的事物，如旅行指南、环法自行车赛、占星学等等，来揭示其中潜含着的道德因素。他对自由式摔跤运动所做的分析也使人记忆犹新，这一运动一直受到了工人阶级的普遍喜爱。有许多人曾经谴责过，这种冠以普遍“运动”观念的运动实际上是一种“虚假”的运动，因为各种比赛的结果已经事先限定好了。巴尔特对这种彻头彻尾的“詹森主义”①偏见进行了彻底的揭露，并把自由式摔跤运动比作一种古典仪式。在某种意义上，它既是一个观赏场景，又纯粹是一种多余，摔跤手之间的对抗是一目了然的；“这

① 詹森主义（Jansenist）：17世纪天主教詹森教派的神学主张，认为人性由于原罪而遭到败坏，人若没有上帝恩宠便为肉欲所摆布而不能行善避恶。——译者注

无非是在强调一种能够正确理解现实的古老而又普通的意象。”在日常生活里，世界呈现出来的记号（signs）总是显得模棱两可，它们的意义也总是繁杂多变而且模糊不明。然而对于限定在一两个小时的摔跤场地之内的摔跤比赛来说，记号本身却是一目了然的。

这篇文章之所以在巴尔特的所有文集里显得特别突出，是因为它所分析的正是巴尔特亲自为我们提供的场景：即可理解的场景。就《神话学》来说，也存在着同样的情形，一两个小时足可以使日常生活中的模棱两可消失得无影无踪。巴尔特在反对信念的过程中总是表现出一种斩钉截铁的态度，并着力把隐藏着的神秘化策略彻底地揭露出来。与此同时，他又认为“神话”是另一种信念，一种扎根在有效的政治秩序中的未经验证的共同假定。资产阶级就是《神话学》中的反派角色。如果加斯通·多米尼奇（Gaston Dominici）被送上了断头台（多米尼奇是普罗旺斯省的农民，曾被指控杀害一家英国人，后来由于证据不足而没有被执行），那么也只是因为在资产阶级法庭上，只有文学所带来的许多心理学概念才会产生效力，而事实上对于多米尼奇这样的农民来说，这些概念既不适用，也解释不了什么。假如某人有过这样一个设想：乘坐飞碟的外星人也具备某些法国中产阶级的品性，那这也只不过是“小资产阶级神话学的固有天性之一，便是这种在想象他者方面表现出的软弱无力”（也许某些人会说，这只不过是人类思维本身的局限，但也正是因为这种偏颇之见，《神话学》赢得了广大的读者）。

在《神话学》（Mythologies）结尾的一篇题为《今天的神话》的长篇理论文章里，巴尔特讨论了他始终关注着的“读解”神话的方法问题。除了他作为一位神话搜集者所具

有的某些实际经验以外，这些方法并没有什么其他的来源。当然，所谓的经验也只是语言学意义上的，或者确切地说，是从事记号系统研究和指称研究的符号学意义上的。这种方法并不是十分技术化的方法，只不过是对研究神话的学者提出些注意事项，即特别留意记号**外延**（*de*notation）和记号**内涵**（*con*notation〔s〕）之间的相互区别。外延指的是字面含义，内涵指的是神话含义：为了便于讨论，我们可以将内涵归纳为一种象征作用，因为它所展现的是记号字面含义以外的附加含义。

这里，巴尔特式的例子又有了用武之地。记号先就是一本杂志的图案：一位身着戎装的混血儿士兵捍卫着法国国旗。当然，有人——指那些天真无邪的人们——随便就能认出这幅图画的“表面意思”（face value）：各式各样的颜色和图案拼合在一起，正是我们前面所描绘的意象；在许多情况，尽管不是所有情况下，对以上图案的附注说明可以作为记号的字面含义。至此，该例分析尚未触及神话学的范围，而巴尔特马上就超出了记号的字面含义，试图去追问这幅图画的整体意义是什么，它在什么地方、什么时候才会有这样的意义。这一次，《巴黎竞赛报》的封面就成了一种能指，而不是最初充当能指的那幅图画的诸多要素。那么，这种新的能指的所指又是什么呢？巴尔特的回答是，法兰西“帝国性”：这个名称就是他所要解释的意象内涵。

因此，要想进行这样的解释，就必需了解某种历史背景。实际上，这幅图画是在法兰西殖民帝国行将崩溃的时代里绘制成的，当时，法国国内不少团体还就是否准许阿尔及利亚这块殖民地实现独立这一问题进行着激烈的争吵。那幅图画在无言之中宣扬了殖民主义。画中的混血儿士兵特别像

一位白种人，对三色旗抱有共同的忠诚。在巴尔特看来，在这个天真无邪的士兵身上，载着某种令人鄙夷的信息："法兰西是一个强大的帝国，她的所有子民都应该不分肤色地向她的旗帜效忠。让这个黑鬼充满热情地为原本是他的压迫者效劳，这是对那些攻击想象中的殖民主义的人的最好还击。"

这个例子非常精彩，巴尔特对这幅图画的解读并不太花哨，只是稍微带点儿偏见，强硬的帝国主义分子总得找一些可以在无言的沟通中受到景仰的信息形式。当然，人们完全有理由对《神话学》中的某些文化"解读"方式持有一种不喜欢或不认同的态度，但他们却无法否认，此书中所探讨的符号作用在生活中随处可见；同样，大众传媒也是最引人注目的例子，是非确定性内涵取之不尽的源泉。就此而言，"神话解释者"（mythologue）教给我们神话的事实，以便让我们自己去推断；当然他也用"坦言不讳"的文化形式替换了"自然"文化形式。巴尔特作为一位神话解释者，拓宽了法国社会知识分子的传统责任，使它变得更有趣味、更为实用。《神话学》的结尾附有大量方法论方面的附录，它明显带有一种能够使所有公民更加具有怀疑精神和明辨能力的教育意义。巴尔特认为，如果我们需要从自身利益出发对神话加以再现的话，就应该从神话的洗耳恭听者转变成为神话的释疑解读者。

巴尔特在《神话的今天》中写道，神话"失去了事物的历史特性，事物也在神话中失去了对自身的虚构过程的回忆。"巴尔特作为神话解释者，也正是在对这种虚构过程的关注中，成为了一位文学思想家。像同时代的法国人一样，他把有关文学作品的研究与生产方式结合起来。当然，他用

的那套说法仍然带有浓重的马克思主义色彩。既然文学作品也是**作品**，就可以与其他生产领域里的产品进行比较（尽管令人奇怪的是，工业世界里的“作品”是生产物质的场所[①]，而不是物质本身），它们都是最终产品。因此，了解文学作品的创作过程——生产作品的方式——应该是结构主义批评家们的首要任务。如果我们不去了解这一点，就会产生神秘化，因为作品一旦被当成一个已经完成了的、自然的整体，就会成为具有魔力和灵感的产品，而不是精神劳动的过程本身。

那些批评学派之所以未能认识到写作就是工作，应该归咎于浪漫主义和现实主义的狼狈为奸。浪漫主义喜欢轻描淡写地掩盖创作过程中的疲惫状态，始终坚持认为文学创作者拥有一颗崇高而又非凡的心灵，低下的劳动者绝对不能与他们同日而语。现实主义则把写作理解成作家从事创作之前的世间之事的再现，它要么是现实本身，要么是作家脑子里的现实观念。不过，巴尔特本人同这两种观点可一向是毫不沾边。

巴尔特补充说道，这些观点不仅大而无当地歪曲了文学，同时又错误地把文学和非文学割裂开来。这正是 20 世纪形式主义几个最大的野心之一，也是一直被 19 世纪现实主义所抑制的欲求，当然这同样是一个语言问题。现实主义始终是巴尔特的顽敌，也始终是其他当代理论家们的顽敌，因为它的目的是反对艺术。它把文学看作是现实的臣仆，把语言看作是一种工具；它认为语言是很容易被识破的，我们“透过”词语就可以看到生活。现实主义对所指的强调是以

① 原文 Work 兼有“工作”、“产品”、“工作场所”等义。——译者注

能指为代价的，在真正的写作实践中，意义总在语言之先。作家使用的词语事先就已经被作家想要表达的意义决定好了，因而说来，只要他掌握了技巧，作家所运用的语言就精确而合乎目的。

巴尔特承认，在许多运用语言的过程中都会出现下面这种情况：作家们首先设定一个目标，然后安排词语来实现这个目标，他只想着去教育和启迪读者。然而，这绝对不是文学所特有的运用语言的方式。文学也绝对不能凭借一种单调乏味的实用主义手段来教育和启迪读者；它应该将语言从日常生活所限定的各种约束中的机械操作中解救出来。因此，与上述情况恰恰相反，文学语言本身并没有什么目的，在我们阅读这种语言的时候，根本无法追问它会产生什么样的直接后果。

在 1960 年发表的题为《作家与作者》（重印收入《批评文集》）的文章里，巴尔特对两类通常意义的作家进行了定性划分，给人们留下了很深的印象。首先，是一些数量较少的作者（écrivant），他们使用的语言是服务于某种语言之外的目的（extra - linguistic end）的手段。因此，他们只是某种直接对象的转述者，认为自己的作品只承载着一种意义，并把这种意义传递给读者。然而作家（écrivain）却不同，他们显然是高贵与吉祥的化身。用巴尔特的话来说，如果可以把作家说成是“主教”，那么作者则不过是“牧师”（这种重新把作家比作主教的老式说法，暗示了巴尔特内心里潜藏着的浪漫主义倾向）。作家的写作是不可传递的，他们只专注于手段本身，或者说是语言本身，而不过多地考虑目的和意义。他们全神贯注的是词语本身，而不是世界：

> 作家注重功能，作者注重活动，就像我们在语法里所看到的那样，名词和（及物）动词是截然不同的。作家没有纯粹的本质：他的行动内在于行动的对象，他的手段变成了自身实践作用其上的对象，即语言；作家只是用语言（即使是富有启发性的语言）来**工作**，并纯为实用地融入到他的作品之中。这样，作家的活动就包含了两种规范类型：技术性活动（如结构、风格和写作等方面的技术）和工艺性活动（如作品、耐心、校正和修润等方面的工艺）。但是，自相矛盾的是，原始材料最终还是通过某种方式变成了目的，文学在根本上还是变成了同义反复的活动……作家终究还是要把世界**为何**如此的问题彻底带入自己**如何**写作的问题中去。在文学发展的每一个阶段里，这种自恋行为从来没有停止过追问世界，这真算得上是个奇迹……

尽管巴尔特在著作中很快就放弃了作者和作家这两个相对概念，但他继续对两者的相互区别进行了考察。同巴尔特引入的其他相对概念一样，这些概念必须在假设的意义上去理解：巴尔特承认，真正的作家是作者（écrivant）和作家（écrivain）的混合体，有时候是一位主教，有时候就是一位牧师，有时候喜欢表达预先设定的意义，有时候则把语言来回摆弄，看看它究竟会产生些什么东西。

在巴尔特预言性的图式中，值得关注的是作家（écrivain），因为它将会是未来作家的发展方向。文学界本身，甚至连巴黎先锋派艺术也对他们的出现没有做过任何准备，但这个时代即将到来了——至少巴尔特本人似乎是这样预计的。他已经不再像以前那样重新退回到浪漫主义中去，不再避居那合该坍塌的文学批评的摩天大厦和象牙塔。作为

一位作家，他过着离群索居的生活，但他从来就不是一个异想天开的人；而是一个勤勤恳恳的语言劳动者（language-worker），只要他还能够提笔写作，他就有可能陷入孤立无助的境地，但只要他还面对这个世界，就不会善罢甘休，他的良心和责任就是要充分探索他的母语。

作家的工作并不像作者那样**来自于**意义，而是**指向**意义，或者如巴尔特喜欢说的那样，意义本身是“滞后的”。事实上，在我们最终阅读他的作品的时候，“作家已经把文学看成是一种目的，而世界则重新变成了手段。”世界就是我们自己，我们以一种工具性的方式来阅读文学，就像去阅读作者的作品一样。于是，我们便把意指过程看成是从所指到能指的旅行：作家很清楚他究竟想说些什么，他也会决定采用何种方式去说。但是如果我们被迫去相信一种完全相反的过程，即作家首先决定怎样去说，然后才发现自己要说的是什么，那么我们就会很尴尬，这样，对作者的整个观念而言，我们这种反向习惯思维就会显得过于低级了。然而巴尔特却认为，他对意指作用的描述常常是合乎事实的，[①] 同时也是功不可没的，他没有像其它描述那样假定了某些精神性的所指，在人们发现能指之前，这些所指就已经存在于作家的内心之中。

作家应该遵命于马拉美（Mallarmé）那种放荡不羁式的训谕：“交出自己对语词的主动权”。他始终是一位前后矛盾的结构主义英雄，又是一位在语言情境下受系统支配的奴隶。作家不应该被看作一个充满意识的主体，他是可以借助

① 参看一句古老的“悖论”：“只有在我明白我说了些什么的时候，我才知道我的意思究竟是什么。”

语言将自己的个人思想转变成公众思想的。对巴尔特来说，这种作家模式实际上是一种僵化模式，可以一直追溯到存在主义心理学时期；它在本世纪有关对自我（the Ego）的自主状态的各种限制的发现中，并没有幸免于难。相比而言，巴尔特用来替代这种僵化模式的模式则比较符合目前这个时代，它多少与马克思和弗洛伊德这两位当代法国思想的杰出缔造者有某些一致之处。作家首先应该是一位唯物主义者和劳动者；他是借助语言物质和能指来从事劳动的。如同马克思对社会所做的经典分析一样，语言的所指和能指也应该被看作是语言的基础结构（infrastructure）和上层建筑（superstructure）；它从对能指的点点滴滴的修补工作开始，自下而上地发生变化。（最先被所指步步逼近的作家们，当然会像唯心主义者一样落荒而逃。）我们可以从类似的对比中看到，法国左翼知识分子的感召力是建立在他们的一种内疚心理上的，即对他们自己与他们所捍卫的无产阶级之间存在着的经济上和精神上的差距的内疚心理。然而，我们只有从名誉的角度出发，才能把语言劳动者说成是劳动者，因为他们与唯物主义事业之间只有一种若有似无的关系。对巴尔特来说，我们应该承认哲学上的唯物主义者——当然这并非是说，所有的唯物主义者都是马克思主义者——不仅应该具有某种逻辑性，而且也应该以一种唯物主义的方式去写作：他应该成为作家（écrivain）。[1]

同唯物主义一样，弗洛伊德学说对巴尔特的作家模式也

---

① 用巴尔特的话来说，官方马克思主义作家所提倡的社会现实主义实际上是一种彻头彻尾的唯心主义写作方式，因为他们在纯粹工具的意义上来使用语言。

没有产生多少具体的影响。从《写作的零度》中我们可以看出，他在那时就已经对所谓的作家“风格”给出了明确的定义。风格几乎超出了文学领域：

> 意象、演说和语库（lexicon）都来源于作家的身体和经历，并逐渐成为不由自主的艺术活动。因此，一种专制语言（autarchic language）便以风格的名义产生了，它随后陷入到了作者个人隐秘的神话学中，陷入到了一种形而下（hypophysics）的言语（parole）中，在这里，词与物的最初对应关系形成了，它语言学意义上的存在主题也一劳永逸地形成了。

自此以后，巴尔特几乎不再这样讨论风格了，但他也没有抛弃这样一种观点：在我们进行写作的时候，我们总是部分地受到了我们身体的支配。实际上，如果我们不这样做，就无法真实地进行写作：

> 在**缺少身体**的话语中，或者在人们确信没有身体的情况下，刻板模式就会应运而生。相反，我们在阅读的过程中，对于想象中的整个文本而言，刻板模式（即 écrivance）会逐渐消失，而写作（l'écriture）便会显现出来；我可以肯定，这种只言片语式的表述形式是从一个身体之中产生出来的。
>
> （《罗兰·巴尔特谈罗兰·巴尔特》，黑体字为巴尔特所加）

在此书的其它章节里，巴尔特也谈到了有关信念（doxa）及其重现的问题，并且澄清了人们加在“来源于身体”的重现的污名。

在描述作家语言的至关重要的决定因素的时候，巴尔特

选用了“身体”一词，而其他人用的则是“潜意识”。来源于“身体”的因素并非来源于心灵：无疑，巴尔特的比喻方法是非常醒目和合乎逻辑的。在前弗洛伊德时期，作家的自我总是被看作一种封闭的硬核，是超出和外在于语言的；但现在却在相当程度上变成了语言的玩物，一旦他坐下来开始写作，便会被巴尔特所说的“言语冲动”（verbal pulsations）所扰乱和改变。这既是他的“身体”的声音，或者说是心理个案史（psychic case-history）的声音，又是语言自身的声音——即我们所有人都受制于它的所指的主动结合。在《恋人絮语》（1977，*A Lover's Discourse*）中，巴尔特比以前走得更远，他将人类婴儿期的语言形成过程追溯到“操控母亲缺席状态（absence）”的欲望，将作家作品完全彻底地弗洛伊德化了。这样，作家活动便再一次极端痛苦地把被压抑的童年情绪释放出来，因为作家本身不同于语言的言说者，他只能与世隔绝地进行写作，只能在幻想中找到自己的对话者，而不是真正的对话者。

我们可以说，超现实主义作家就是这类作家（écrivain）的原型，他们在“自发写作”的实践中，让自己的身体替自己说话。然而，现在我们应该把主题从写作过程转移到写作成果上来。作家和作者不仅在写作意图和写作活动等方面互有殊异，他们各自产生出来的产品也截然不同。作家产生出来的是文本（Text），作者产生出来的是作品（Work）。文本是真正有价值的，是一种未来的假设和可能性，同时也是一种标准，衡量过去与现在的各种作品。文本是一种语言学意义上的狂欢（verbal carnival），语言在言语（parole）的意义上已经从单调乏味的日常事务中脱离出来。作家的语言作品构成了一幅语言学图景，读者也需要玩味这幅图景本身，

而不是透过语言看视世界。事实上，文本也正是在与能指的协调关系和所指的自持状态中，才能够产生出来；它是一篇充满诗意的散文。

近些年来，最名副其实的文本非詹姆斯·乔伊斯的《芬尼根守灵夜》莫属，巴尔特对此书所做的理论说明，使它在法国产生了小小的轰动。《芬尼根守灵夜》堪称是一部离经叛道式的作品；这个文本过于丰富，根本不适合我们在阅读作品（Work）的过程中所养成的阅读习惯。我们对它很容易产生一种厌倦之感，并把它说得一文不值。然而从语言的角度来说，这本书非但不是毫无意义的，反而充满了有意识、有创造的意义。换言之，它只是缺少那长期困扰我们的一览无余的意义。顺着我们的思路，逐字逐句，各种意思丰富地迸发出来。用巴尔特的话说，《芬尼根守灵夜》是一种能够使人浮想联翩的文本，它并不想集中我们的注意力，而是想分散我们的注意力。它没有所谓的终极，而对巴尔特来说，没有终极的东西恰恰是最好的东西。就此而言，巴尔特没有错，任何朴实无华的东西最终都会给人们带来满足。他要求文本能给我们带来不断满足，这恰恰证明了他自己作为读者或文学批评家的根深蒂固的享乐主义。

在《恋人絮语》里，恋人的德性之一，便是摆脱了一切终极的东西。他嘴上说的逻辑与整个世界的逻辑是大相径庭的：

> 我真的陷入了一种矛盾状态，既觉得快乐，又觉得不快乐：对我来说，“成功”或“失败”只不过是一个瞬间，一个意外（它一点也遏制不住我心里的那种强烈的欲望和痛苦）；驱使我的力量是那么神秘，那么顽固，但却没有一点儿策

略；我只能承认它，接受它，不去管对错成败；所有终极的东西都和我无关，我只能依靠偶然活着……

巴尔特的恋人拒绝任何同情和帮助，拒绝任何能够解脱痛苦的劝慰，因为他已经预见到了，所有这些都会削弱直觉的力量。他不想有什么意义，他只记得在法语里，"sens"既代表"意义"，又蕴示"方向"。《恋人絮语》读起来总是带些忧郁的味道，因为巴尔特所表达的爱情充满了极度的痛苦；但与这种痛苦相应的，一定是恋人幸灾乐祸式的快乐，因为他发现自己所爱的人已经完全陷入了无法自拔的境地。巴尔特在这本书里所采用的写作方式，不同于某些目的论观念，或者说，目的论观念一旦到了爱情旅程的终点，就会原形毕露。除此而外，本书的内容（巴尔特称它是恋人话语的"风姿"）是按字母顺序编排的，它根本不是一种个性化的形式。巴尔特极力避免书中出现任何一种叙事成分，即恋爱经历(histoire d'amour)；《恋人絮语》之所以采用这种形式，就是要抵制任何意义（sens）的诱惑。

不仅爱情要抵制诱惑，文本也同样应该如此。爱情和文本都没有归宿，它们都必须持续不断地承受意义的巨大压力。恋人只能在恋人坚定有力的话语里和"意义的炭火里"找寻自己，因为他迫切地需要对恋人（the Loved One）捉摸不定的举止作出解释。因此，恋人是一位读者，但又是一位特殊的读者，是一个文本、一个真正作家提供的文本所需要的那种读者。他必须想尽各种办法，独自去从内部理解文本，再现文本。他像恋爱中的人那样过于感情化，一厢情愿地把文本单纯看成是恋人的表白。

如果我理解得不错（巴尔特本人并没有这样联系），那

么由爱情编织出的文本肯定是一份**可写的**（scriptible）文本，换言之，也只有**可写的**文本才会使读者成为一位生产者，而不是消费者。我们说文本是**可写的**，是因为读者在阅读中重新经历了一次写作过程，即他必须用心去模仿文本原初写作的过程。因此，确切地说，文本就是**可写的**。但就另一方面而言，作品（Work）却有所不同，这种常见的文学形式是**可读的**（lisible）。我们无法重新经历一次写作过程，而只能从头到尾地进行阅读，因为作品本身就是目的论的，它的结尾是早就设定好了的。阅读作品是一种水平过程，而阅读文本却可能是一种垂直过程——我敢说，对文本而言，所谓的最终事实只不过是一个看似简单却又涵义甚广的语词，它对于我们自己的语言作品来说无关痛痒。

书写概念是一个外来语，但它的内涵却没有人们刚开始想的那么广泛。这个概念至少一部分来自于普鲁斯特所说的派生论，即先把许多专有名词支解成各种音节（syllables），再把各种无意义的声调组合成一种派生关系，这就是所谓的文本过程。实际上，巴尔特在《文本的快乐》（*The Pleasure of the Text*，1973）中就把文本说成是一种“重新拆解的命名系统”。巴尔特甚至并不想像普鲁斯特那样，在消解名（nom）的同时，不对名作出任何评判，相反，他喜欢像马拉美那样去倾听事物本身的回响。在下面这段故事里，他重申了自己的观点：

> A直言不讳地跟我说，假如他母亲生活很放荡，他肯定会受不了，但假如他父亲是这样的话，他倒是可以承受得住；他接着问我，这种感觉是不是很奇怪？其实，只要有一个名词就足以让他茅塞顿开，就是俄狄浦斯！然而在我看来，A倒

是很贴近文本的，因为文本并没有提供什么名词……（异体字为巴尔特所加）

在这里，“俄狄浦斯”就是一种死气沉沉的刻板模式，即信念（doxa）；如果这种信念一目了然，就会有碍于A的文本。如果他没有理解《文本的快乐》里的这段非常扎眼的词句，那么幸福也会从他的身边溜掉。也许在巴尔特看来，作家、文本和读者之间只存在一种欲望关系。身体只能向身体倾诉；对作家来说，他的“身体”也总归是自己最真实、最亲密的部分，他把它托付给读者的“身体”，而后者也回报以同样的亲密。

然而巴尔特却常常认为，人们对本文的反应也有两种截然不同的模式：一种是“快乐”（plaisir），一种是“享乐”（jouissance）。享乐在法语里是与性有关的，它是巴尔特进行分类的重要标准。快乐是一种温馨如归的感受，或者说是一种布尔乔亚的感受，就像人们坐在炉火旁边，写一些可读的东西；但享乐却是一种极至状态和不安状态，譬如写一些可写的东西。对此我们无言以描述。巴尔特就曾借用了精神分析的某种对比，恰如其分地认为：“快乐是可说的，而享乐却不可说”。而且，享乐“总是使我们感到若有所失、忐忑不安（甚至使我们感到百无聊赖），它动摇了读者的历史、文化和心理的基础，搅乱了读者惯有的品味、价值和记忆，使他们与语言的关系产生了一种危机。”

很少有人承认，自己在阅读中实际获得或可能获得过的经验就是上述那种状态。然而，它是被诱发出来的，与真实的文本密不可分的语义混乱，以及作者（他的“身体”）的歇斯底里都会产生这种状态，它甚至能够使人们弄清楚《文

本的快乐》这部许多地方晦涩难懂的著作。巴尔特只想借助写作过程本身，生动地描绘出因循守旧和全盘颠覆——即抛弃各种现有的语言形式——这两种文化倾向的斗争。我们隐隐约约地感到，他在极力呼唤“一种有关语言问题（language-matter）的新哲学”——这与其说是巴尔特内心的真实写照，还不如说是一句口号。

我们不能不说，巴尔特多少有些令人失望，尽管他迫不及待地想去动摇某些意识形态原则，揭露它们反复无常的真实面目，并表现出了一种预言者的姿态。换句话说，我们也只有在巴尔特反抗现实的过程中，才能揣摩到他的未来——即作家（écrivains）借用语言创作出一种可写的（scriptible）文本，并且能够给读者带来享乐（jouissance）。巴尔特认为，如果有些人还是对完整的人格和完整的文学作品（在哲学意义上，完整性就是齐一性〔oneness〕）坚信不移的话，那么这就是现实生活里最有害的东西。这些人往往把作品和作者看成是一个实体或整体，同时通过把它们当作批评范畴，蕴示了一种本质主义。如上所述，巴尔特与本质主义自始至终都是势不两立的，他在后期著作里进一步驳斥了已经变得越来越缜密、越来越完备的本质主义倾向。

1970年，巴尔特出版了《S/Z》，对许多文学作品进行了广泛的讨论，其中就包括巴尔扎克的一部鲜为人知却很有特色的中篇小说。借助这本书，巴尔特头一次使自己越出了法国文学的狭小专业领地，在国外赢得了名声。这无疑是因为，它使我们重新确信，这位神的使者同样具有超凡的实践能力，成为一名艺匠，一头扎进具体的文学批评实践。但《S/Z》绝不是一种狭隘的经验研究，它同时也充满了思辨的色彩，在整体上对传统文学的叙事方法进行了极有价值的

研究。

巴尔特之所以把巴尔扎克作为自己的研究主题，主要是基于以下考虑：巴尔扎克常常被人们看作是一位典型的现实主义文学巨匠，他的作品展现了19世纪早期法国社会的历史现实。巴尔特对这个文本进行了细致入微的分析，说明了巴尔扎克如何采用了传统叙事方法，以及现实主义者如何首先在艺术而不是生活中汲取灵感等重要问题。凭心而论，《S/Z》并不是一部非常公允的著作——巴尔特引用的《萨拉辛》（*Sarrasine*），只是巴尔扎克的一部非常特异的作品，不能算是《人间喜剧》中的主要作品——但不失是一部极具震撼力的著作。

巴尔特在《S/Z》中所使用的词汇要比巴尔扎克原作里的词汇超出六到七倍。这种文本和评论之间的失衡状态在诗歌研究中是很常见的，但在小说研究中却极为少见，这是因为，诗歌语言要比小说语言显得更加浓重一些，诗歌语言一般不会是散漫的，它即使在分析时被分解成一个一个的片段，也肯定不会失掉自己的连贯性。不出所料，巴尔特的消解欲望一直没有平息下来，他一开始就把《萨拉辛》分解成561个词汇单位（lexies），即“读解单位”。其中，有些只有几个词，有些是几个句子；每个单位都是一个分析主题，有些较短，有些则显得长一些。一旦他按照这种方式把整个故事挑拣一遍，巴尔扎克的文本就会被重新组织和编写成为一大堆很琐碎的片段，其地位被贬得就像补充在书后的附录一样。

然而，这种对文本进行的近乎残酷的消解才刚刚是一个开始；为了对人们想象中的完整作品进行摧枯拉朽式的分析，巴尔特提出了五个范畴，或者说是五个符码，这是他最

让人称羡的创造之一。巴尔特指出，每个符码都具有自己不同的职能：解释符码（Hermeneutic code）和行为符码（Actional code）规定了故事中每一个事件的结局，其中，解释符码与故事的缘起和结局等一系列叙事“谜语”有关，行为符码与每个单独行为的各个连续阶段直接有关；语义符码（Semic code）和象征符码（Symbolic code）记录了故事中每一种角色、每一种情境和每一个事件的意义，其中，象征符码保存着叙事结构得以确立的各种对立因素；指示符码（Referential code）最后对所有指示进行编辑整理，这些指示用来指涉文本以外的实际情况。

事实上，指示符码往往会引起人们的争议，因为文本本身就已经指涉了外在于文本的历史现实，而这一现实正是现实主义的主要生活经历。巴尔特之所以最终提出一种指示符码来引起大家的争议，是想提请人们特别注意《萨拉辛》里有关道德、心理、历史和艺术的各种指示。人们常常会认为，这些指示只不过是巴尔扎克本人的指示：巴尔扎克在他的小说中，通过这些指示提出了自己的思想和喜好，并将当时的社会现实在故事虚构中充分地反映出来。然而在巴尔特看来，上述说法是大谬至极的，他极力说明这位现实主义的代表人物直接指涉的绝对不是生活本身，而是当时社会里的陈词滥调，即信念。所谓“真实”只不过是“写作的完成”，面对符码权威，巴尔扎克原本具有的创造力彻底枯竭了。巴尔扎克并不是在创造，而只是在引用，他甚至应该背负一种“使刻板模式泛滥成灾”的罪名，这当然是巴尔特无法容忍的。更有甚者，巴尔特通过考察语言学意义上的人物描写和场景描写等各种方法，指出这种彻头彻尾的现实主义和巴尔扎克主义所创造出来的技巧，实际上不能算是一种书写，只

能算是一种描画：

> 如果描绘不是一种疯疯癫癫的举动，那么在用词语无法表达的完整而又统一的对象面前，描绘就无异于搭建一个现实主义作家随身携带的空架子（空架子总要比画架子重要），……因此，现实主义……不是一种对现实的复制，而是对现实的（虚假的）复制的复制：人们常说的现实已经变得越来越模糊，越来越难于接近，人们至少要透过纷繁复杂的现象才能把握住现实，因为在人们用词语来表达现实之前，现实就已经混乱不堪了：符码加符码，这就是现实主义。

这段文字非常思辨，也非常敏锐，它对双重意义上的传统描绘方法提出了自己精到而又复杂的见解，但这还不能最终证明人们传统意义的现实主义是不可行的。描绘不等于描画，它只是作家运用绘画手段进行写作的过程。也许作家的创作和画家的创作具有某些相似之处，但这不等于说两者是完全一致的。

巴尔特在《S/Z》中有一个很大的失误，他不假思索就接受了巴尔扎克时代的公认信条，而且指示符码对这个时代是适用的。确切地讲，巴尔扎克之所以名声远扬，并不是因为他在道德和心理方面具有敏锐的洞察力，但这不等于说他对当时法国社会的各种行为举止没有自己独到的见解。事实上，巴尔特把巴尔扎克在《萨拉辛》的许多判断归咎为某些“刻板模式”，这是子虚乌有的事情。巴尔扎克究竟从哪一个角度对当时人们的心理和观念作出了指涉，换句话说，他希望从哪一个角度修正了这些观念，来使它们更接近于自己所相信的事实，这些问题不仅巴尔特本人搞不清楚，任何人也

都搞不清楚。比如，巴尔扎克就曾说过："在这个时代里，所有的欲望都充满着恐怖和邪恶，它使我们变得更加疯狂，更加窘迫。"巴尔特对这个说法不屑一顾，把它说成是一种"时代心理"的产物，就好像所有从观察和经验中得来的东西都是些不可思议的东西似的。其实，巴尔特根本没有弄清楚当时人们共享的知识储备（stock of knowledge）或信仰储备（stock of belief）是怎样被改变的。

从根本上说，《萨拉辛》是一部作品，不是一个文本，是可读的，不是可写的。在《S/Z》里，巴尔特用大量的意义淹没了这部作品，用他自己的话说，叫做"有限的多样性"。然而，当巴尔特最后完成分析时，用他自成一体的五个符码把整部作品分解得支离破碎。这样一来，作品的连续性就被支解成了各种词汇单位，或者更确切地说，作品本身的非连续性被充分地暴露出来，因为所谓的文本连续性也只不过是一种欺骗罢了。在这个意义上，巴尔特最重要的一步就是使我们摆脱欺骗，因为连续性只是对自然而言的，而不是对艺术而言的。同样，巴尔特对米什莱（Michelet）[①]的批判也非常犀利，他认为米什莱在重视连续性的同时，却忽视了非连续性，只讲综合，不讲分析。在米什莱那里，"历史不再是一份目录……而只是一张平面（une nappe）"，巴尔特在书中一再谈到了平面观念，平面（nappe）只是人为制造出来的一种伪装，但它却总想表现出一种很自然的样子。在巴尔特看来，平面以及看上去很像平面的"nappé"（原为

① 米什莱（Michelet，Jules，1798—1874年），法国历史学家，认为历史就是人类反对宿命，争取自由的斗争史，主要著作有《法国史》、《法国革命史》等。——译者注

烹饪用语，指盛满清汤的盘子）都是无法让人忍受的。因而，巴尔特在《S/Z》中不无轻蔑地写道：在《萨拉辛》一类的经典文本中，“‘生活’变成了叫人恶心的搅和着各种当下意见的大杂烩，变成了一张令人窒息的混合着各种现存观念的平面”。

《萨拉辛》的叙事模式被无法补救地支解了，他的作者也没能逃掉这样的命运。《S/Z》的主要目的就是要祛除文本的起源，揭示巴尔扎克那种能够搀杂着各种声音却无法说出一种声音的做法。任何文本，包括像《萨拉辛》这样充分的可读文本，都可以在一片合声之中发出自己的声音（假如我们是巴尔特的忠实信徒，那么这种合声越是不和谐，我们就越会打心眼儿里喜欢它）。《S/Z》眼花缭乱地证实了巴尔特的结构主义诺言：“用规则来代替主体性，用技巧来代替表达”（《论拉辛》）。毫无疑问，巴尔扎克在《萨拉辛》中所要表达的正是自己，因为唯心主义者常常会相信，在作家用语言来表达自我之前，他就已经是一个独立存在的个体了。然而巴尔特却不这样认为。对他来说，所谓作家“本身”(self)，只不过是他的文本的代言人，是一种“纸张的怪物”，或者是“语言的结果”（《罗兰·巴尔特谈罗兰·巴尔特》)。

因此，作家只不过是某部作品真实或潜在的语法主体：即时隐时现的“我”（I）。他不再像过去那样隐藏在文本的“背后”，成为一种实体存在。相反，我们在他的任何一部作品里，都会发现他自身不断消解的过程。在文本里，“主体渐渐消失了，就像蜘蛛在自己结网时销声匿迹了一样”（《文本的快乐》)，作家变成了一种形式，变成了一个人称代词。他的实在也已经荡然无存，因为他必须去使用，绝对不能排

斥语言，即一种客观的和集体的系统。这样，真实的“我”便消失得无影无踪了：“我不再能够书写我自己（myself），这样的我（me）怎么还能书写它自己（itself）呢？它一旦进入了书写状态（l'écriture），书写就会把它消解掉，使它变得毫无价值……”（《恋人絮语》）。假如他真的想写自己，就得像《罗兰·巴尔特谈罗兰·巴尔特》里的巴尔特一样，严格遵循自己的规则，用第三人称，即“他”（he）或“RB”来展现自己。然而对《恋人絮语》来说，尽管它明显带有自传的痕迹，但却不能算作是一部自传作品，因此通篇都可以采用第一人称。不过，这里的第一人称只是再现意义上的第一人称，哲学家们在用具体事例来说明抽象命题的时候特别喜欢使用这一人称（譬如，我坐在这里搞研究。我看到了一把椅子。我看到了一把椅子这件事本身究竟包含着什么意思？等等。）这里的“我”实际上是没有人称的，是结构意义上的，它只是一个空洞的形式，对我们每个人都适用。

很多人都难以想象，没有作者的文本究竟会是什么样子。巴尔特指出，尽管人们不承认唯心主义，但在骨子里却是唯心主义者，这些人往往认为，在文本机制里始终徘徊着一个幽灵，即文本的物质符号的非物质的表现。巴尔特接着指出，尽管这是西方人认识事物的独特视角，但实际上还有可能存在某些其它视角。他在访问日本期间，发现了一种与西方人的观念截然相反的形而上学，即日本人的虚空观。在日本文化里，或者说在巴尔特眼中的日本文化里，只有事物的外观才是事物本身，事物的活动从来都不是外显的，它常常以隐匿的形式存在着。在日本，到处充满着丰富多采、千奇百怪的能指，但令人奇怪的是，人们很难见到所指的踪影。

不久以后，巴尔特就出版了一部专门讨论日本文化的著作《符号帝国》(1970，*L'Empire des signes*)，作为他全部作品中的一个重要组成部分。在这部著作里，巴尔特考察了烹饪、文乐木偶戏（bunraku)、园林、俳句（haiku）和礼物包装等各式各样的日本习俗。他发现，所有这些习俗都表现出一种“剔除意义的倾向”；它们都是表面上的东西，没有一点儿深藏不露的迹象；它们没有什么核心，也没有什么“灵魂”。就拿拆包这件事来说，我们这些屡教不改的西方唯心主义者，往往会迫不及待地拆开包裹，看看里面究竟有些什么东西；然而对日本人来说，他们好像更喜欢拆包这个过程，而不去管包裹里面的东西多还是不多，有还是没有。同样，对日本人的面部特征来说也是如此：在西方，眼窝深陷常常被看作是心灵的标志；而在东方，眼睛多少是与身体表面处于同一表面上，并没有显露出邀请我们深入探究的意思。(这究竟是不是一种对日本人内心的领会，有些人还拿不定主意，但是，这个例子毕竟还是发人深思的，况且巴尔特本人在《符号帝国》中也兴致盎然地对此作出了解释。不过，巴尔特的看法仍有一些疏漏之处：在西方人看来，眼窝深陷和眼窝浅平是两种完全相反的情况，然而日本人却不这样看，对他们来说，也许我们只有通过另一套符码才能领会到东方人的心灵)。

不管《符号帝国》有没有把一个真实的日本展现出来，实际上日本文化已经变成了一个避难所，专门收容像巴尔特这样一贯痛斥令人窒息的资产阶级唯心主义的难民们。也许日本也已经变成了一支阿基米德杠杆，一种最理想的消解工具，巴尔特靠它移动了整个西方世界。在日本，巴尔特更多地感到自己是个局外人。他是如此心甘情愿地游离于本族文

化之外，以此更好地解释和判断后者。有那么一两次，巴尔特曾经把自己比作我们这个时代的“科学家”，他并不需要去揭示人们的道德或者政治态度，就可以通过一种与众不同的分析手段来说明意指过程本身。当然，这也许是巴尔特文学生涯里比较笨拙的和不太令人满意的一点（我觉得，巴尔特在运用符号学方法来研究流行性书写问题的过程中，在《时装系统》〔1967，*Systèm de la mode*〕这部长篇大作中，这种技巧性表现得非常明显）。实际上，巴尔特与其说是个科学家，还不如说是个道德家，凡是读过《恋人絮语》的人，都会很清楚这一点。

我并不是说，巴尔特总想强加给别人某种独特的道德形式，因为对巴尔特而言只存在一个事实：他独自占有着书写概念的专利，书写已经成了超越于善恶观念的理想活动。我们说巴尔特是一位道德家，是因为道德上的所有热情和优越性都在激励着他，他像17世纪的法国道德家们一样，总是力争把这些感受写在纸上。他的作品虽然在表面上显得凌乱不堪，但却有一种内在的哲学连贯性。根据他的思想经历乃至整个经历，更充分地说，他不仅是一位哲学意义上的唯物主义者，而且也是一位开诚布公的享乐主义者。

巴尔特给我们提供的教训之一，是我们无权把语言当成我们自己的语言，因为语言本身是一个系统，我们一旦进入到这个系统中，就必须放弃自己的绝大部分个性。任何人在说和写的过程中，都会变成一只塞满文字的“硕大的空信封”。对巴尔特来说，他在这只信封上也只不过写下了自己的名字而已。但近些年来，还没有人在运用法语时，能够让它变得更丰富，更新颖，更有智慧。

生平

1915年，罗兰·巴尔特出生于瑟堡，在比昂和巴黎长大成人。1939年，毕业于索邦大学古典文学系。二战以后，执教于布加勒斯特大学和亚历山大大学；自1960年起，开始在巴黎高等研究实验学院任教。1976年，荣任法兰西学院文学符号学教授。

著作

Le Degrézero de l' écriture（Paris，1953）；英译：*Writing Degree Zero*（London，1967；New York，1977）

Michelet par lui - même（Paris，1954）

Mythologies（Paris，1957）；英译：*Mythologies*（London，1972），系选译本。

Sur Racine（Paris，1963）；英译：*On Racine*（New York，1964）

Essais critiques（Paris，1964）；英译：*Critical Essays*（Evanston，Ill.，1972）

Éléments de sémiologie（Paris，1965）；英译：*Elements of Semiology*（London，1967；New York，1977）

Critique et vérité（Paris，1966）

Système de la mode（Paris，1967）

S/Z（Paris，1970）；英译：*S/Z*（New York，1974；London，1975）

L'Empire des signes（Geneva，1970）

Sade，Fourier，Loyola（Paris，1971）；英译：Sade，*Fourier，Loyola*（New York，1976；London，1977）

Nouveaux essais critiques，包括再版的 *Degré zéro de l'écriture*（Paris，1972）

Le Plaisir du texte（Paris，1973）；英译：*The Pleasure of the Text*（New York，1975；London，1976）

Roland Barthes par Roland Barthes（Paris，1975）；英译：*Roland Barthes by Roland Barthes*（New York and London，1977）

Fragments d'un discour amoureux（Paris，1977）；英译：*A Lover's Discourse：Fragments*（New York，1978；London，1979）

Leçon（Paris，1978）

Sollers Écrivain（Paris，1979）

Image - Music - Text，ed. S. Heath（London，1977；New York，1978）收录了巴尔特许多零散的论文。

米歇尔·福柯

海登·怀特　著

尽管人们通常给福柯的作品贴上结构主义者的标签，但福柯本人却始终拒绝把自己划入这个阵营中。福柯的这些著述，很难三两句话就谈得清楚。这不仅因为它们卷帙浩繁、范围广泛，而且还因为福柯在表达自己思想时采取的修辞风格显然是独具匠心的。面对这种风格，简单地总结，用一些容易理解的措辞加以诠释，出于实用目的挑选几句引文来说明他的观点，或者将他的论述转述成那些传统的关键概念，这些努力经常徒劳无功。

在一定程度上讲，福柯修辞风格的特殊性反映了他这一代人的普遍倾向，他们都反叛笛卡尔以降的明晰表述的传统。但是，福柯的这种令人困惑的风格，背后也有意识形态方面的考虑。他作品中的长句子、插入语、重复、层出不穷的新词、悖论、逆喻，行文中分析与抒情的交替以及科学式的用法和神话式的用法的结合，所有这些看起来都是精心设计的，用来避免其他人基于与他不同的意识形态原则来批判他的论述。

不过，我们很难确定福柯本人的意识形态立场。如果说他藐视自由主义，是因为后者的面目暧昧不清，经常用来维护社会现状；那么他同样也看不上保守主义对传统的依赖。而且虽说为了一些特定的目标，他经常和激进的马克思主义分子并肩战斗，但在科学的信念方面，他们没有什么共同语言。在他眼里，无政府主义盲目盼望未来，相信人的善良天性，也是幼稚可笑的。他的哲学立场接近尼采的虚无主义。

尼采在《看哪！这个人》中止步不前的地方，恰恰是福柯论述的出发点：感察所有“智慧”的“疯狂”以及所有“知识”中的“愚狂”。但是在福柯这里，看不到一点尼采乐观主义的影子。福柯的论述清醒冷酷，使人明白所有的学识都会转瞬即逝，但他从这种见识中推出的意涵，在方式上与尼采那种坚韧严格迥然不同。

之所以这样，是由于福柯的论述没有中心可言。它完全是表面的，福柯也正想要达到这样的效果。因为他比尼采更始终一贯地抗拒寻求某种起源或超验主体的冲动，这种冲动总是幻想它可以赋予人类生活以某种特定的“意义”。福柯有意使他的论述都停留在表面上。而这种做法又和他的另一项更广泛的目标相吻合，就是希望取消表面和深度之间的区别；而且他还揭示，只要出现这种区别，就表明组织化的权力在发挥作用，这种区别本身还是权力拥有的隐藏自身运作的最有效武器。

在福柯看来，权力的多种运作方式体现得最明显、但也最难以识别的地方就是话语。他认为，话语构成了一般的文化实践的基础部分。在话语这个概念之下，福柯囊括了文化生活的所有形式和范畴，其中显然也包括他自己批判这种文化生活的努力。如果从这个角度来理解，他自己的著述就应该被看作是一种“有关话语的话语”，而在《知识考古学》(*The Archaeology of Knowledge*，1969）一书中，他本人也正是这么说的。因此，如果我们打算采用福柯本人的方式来理解他的著述，就必须把这些作品当作话语来分析。“话语”这个词（discourse）的印欧语源（*kers*）和拉丁词形（*dis* - 指“面向不同的方向” + *currere* 指“运行”）都提示我们，分析话语所考虑的意涵就要针对话语的循环流通与往复运

动。因此，通过强调福柯的著作作为话语的一面，一方面我力图找到进入错综复杂的福柯著作的门径，另一方面我也希望能发现一条从中脱身的道路。

总的来说，我是从修辞学的角度出发，旨在概括福柯话语风格的特征。我认为，我们可以通过研究他的措辞“特色”，从修辞学的比喻（trope，本文有时译作“转义”）理论中找到一条线索，来理解他的话语风格的意义，因为正是这些“特色”，将语言转化为一种诗意的表达。这种理论又是福柯的文化理论的组织原则，本文也将遵循它来进行分析。简言之，我认为福柯话语的权威主要来自它的风格（而非话语中的“事实证据”或论述的严格性）；这种风格特别强调作者精心设计的有意误用词语（catachresis）导致的转义；而且最后，这种转义又是福柯批判人道主义、科学、“理性”以及西方文化自文艺复兴以来发展起来的绝大多数制度时所依据的“世界观”模式。

在《知识考古学》的结尾，福柯系统地阐发了他早期对疯狂、门诊医学和人文科学进行的各种研究所遵循的分析原则，他指出，自己的意图是“使思想史摆脱对超验因素的屈从……从中清除所有的超验自恋症；并使它从寻找业已丧失的起源的恶性循环中解脱出来。”这一说法，言辞既放肆又含混，是福柯的典型风格，它提醒我们，很难用其它概念来转译他的话语。福柯是在和他的批评者进行想象中的对话时，提出这种说法的。不过，我们也可以把这看作是发生在福柯本人的思想形象的两个侧面之间的对话。在这场对话中，将结构主义者的方法和福柯的方法并置齐观，可以清楚地看出二者之间的差异。

这场对话中的一个问题触及了福柯心目中西方文化的

"危机"，这种危机

> 是和超验反思有关的，自从康德以来，哲学一直借助这种反思方式来确定自身的身份；这场危机和起源的主题有关，和复归的希望联系在一起，好像有了这些，我们就可以避免我们现在的差异；这场危机也和一种人类学观念有关，这种观念将所有问题都围绕人的存在这个问题来安排，使我们不必去分析真正的实践；这场危机还和所有人道主义的意识形态有关；而最根本的，是这场危机和主体的地位有关。

福柯指出，结构主义通过"追求生成和系统、共时性和发展、关系和起因、结构和历史之间的愉悦游戏"，回避分析这场危机。福柯设想出来的这种结构主义者（或者我们可以称之为福柯的"反面"）依旧询问一些陈旧的问题，而福柯的著作绝大多数时候对这些问题不置一词。这些问题包括，"你的话语的题目是什么？它从何处来？它从什么地方获得了言说的权利？它是如何获得合法性的？"

对于福柯这样的思想家来说，"正当"（fairness）不过是从伦理学领域输入的另一种规则，它对欲望的自由游戏施加了各种限制。不过，在我看来，即使是向福柯这位持有这种观点的思想家提出上段结尾的那些问题，仍是有正当理由的（fair）。而福柯对这些问题的回答似乎十分薄弱，令人诧异。作为一位严肃的思想家，人们认为他在自己的文本中就提出了这些问题，但尽管他允许这样的问题出现，但却对其避而不答。他指出（又是在《知识考古学》中），自己的话语"根本不是确定它自身发言的位置，也避免建立一个根基，以寻求支撑"。他的话语"力图进行一种去中心的操作，使

任何中心都丧失它的特权……它并不打算恢复起源或者对真理的记忆。恰恰相反，它的任务是**创造**差异。它不断地产生**区分**（differentiations），实际上它是一种**诊断**（diagnosis）”。他还指出，在“差异中的同一”（the same in the different，这正是他的话语的独特标志）的不断反复过程中，“力图要表明，言说就是行事，这个‘事’不仅仅是表达一个人的思想，还包括别的方面；它是将一个人的知识转变成别的东西，这个过程并非仅仅玩弄一种语言的结构……”

不管这个“别的东西”可能是什么，按照福柯的观点，我们都更容易从**否定**的角度来定义它。而且在《知识考古学》结尾的一段启示般的表述中，他就用否定的方式告诉读者，自己研究的核心对象是什么：

> 话语并非生活：它的时间并非你的时间，在话语中，你不会屈从于死亡；在你所有的言语的重压下，你可能会杀死上帝；不过可别幻想，你的所有言说会创造一个比言说者活得更长久的人。

这段启示般的话完全都是否定的说法。这是福柯话语的典型特征。他的话语往往玄妙深奥，隐含着许多启示。他的想象力“总是预示一个时代的终结”。但是他的洞察力恰恰在于告知：我们在时间的终结之处，什么**不**可能出现。这是一种极端的反目的论学说，抗拒各种诱惑，就是不承认有什么确定的终结。同时，福柯十分愿意在“自由的游戏”（free play）中开辟新的通道，发掘悖论，揭示任何隐藏在“认知意志”背后的愚狂。

不过，如果说在福柯的话语中，开端往往是悖论，而结

尾又经常是否定的启示，那么在二者之间则充满了他所谓的“实证性”（positivity），广博的学识（有时似乎显得变幻莫测），时而严正地揭示“事情的真相”，时而用攻击性的口吻重新勾划了文化史的地图，并充满自信地重构了“知识”的编年史。因此，即使那些十分赞同福柯论述的读者也完全有理由问道：福柯著作中间的这些组成部分如何和福柯话语中的开端与结尾发生关联？用通常的批评概念难以确定话语中间这些内容的地位。因为，尽管这些内容确实在开端的悖论和福柯话语的结尾经常会碰到的神谕式的言辞之间，构成了一种**中介**部分，但这部分并不像一个三段论中的中项一样，具有逻辑的力量，也不像一段叙事中情节的突变（peripetia）或急转（sudden reversal），具有一种叙述的说服力。

事实上，福柯同时反对逻辑权威和通常的叙事权威。他的话语经常提出一个故事，但这些话语从未围绕同一个角色展开，构成这些话语的事件也不是根据那种可以使我们分辨出何为因、何为果的法则联系在一起的。福柯的“历史故事”（histories）和他的论述一样，充满了不连续性、断裂、缝隙和空白。如果说他一直令我们（中的一些人）着迷，那么这并非是因为他针对我们所处的漫无条理的文化状况，提出了一套条理分明的说明乃至解释，而恰恰是因为他拒弃了西方思想自从柏拉图以来就一直津津乐道的在有条理和没条理之间建立的区别。福柯寻求的，不是“根基”，而是产生上述区别的那个“空间”。

因为福柯所寻求的不是根基，而是空间，所以他的话语似乎是无拘无束地展开，好像没有尽头。到目前为止，他一共出版了九本书，发表了许多文章和访谈，为旧书重刊做序，签署宣言等等。而对这些福柯所谓的“述说”（utter-

ances，法文为 énoncés）的汪洋大海，即使对福柯充满仰慕之心的读者，也不免望而生畏。福柯近来又出版了《性史》的第一卷（*The History of Sexuality*，1976），而这个题目，他计划写六卷①。我们如何把握这个没有止境的文本“系列”？如何接受它？如何处理它？

如果我们遵循福柯本人所提出的批评原则，就不应该将福柯的所有作品、他的全部著述，与某种君临其上的作者意图联系在一起，与作者生平中创作作品的任何事件联系在一起，也不应该将它们和这些话语所产生的历史环境联系在一起。我们甚至不应该谈论福柯的这些著述对一个特定的读者群产生的“影响”或造成的“效果”，也不能将福柯本人放在一个话语“传统”中来理解他，更不能像许多充满敌意的批评者那样，询问他对事实的陈述是否属实，他的解释是否有效，或者他对历史记录的重构是否有说服力。这是因为，福柯认为论述所涉及的事物并不是具体的，他也不认为存在一个先于话语的“现实”的观念，好像它的面目可以展现在一种前话语的“知觉”面前。正如他在上面引用的那段话中提醒的，我们不能询问，我们是基于什么权威发言的？因为福柯促使他自身的话语自由地游戏，来对抗所有权威。他渴望提出一种彻底自由的话语，一种消解自身权威的话语，一

---

① 福柯生前只完成了四卷，其中第二卷《自我的关切》（*The Care of Self*）和第三卷《快乐的享用》（*The Use of Pleasure*）1984 年在法国出版，不久即被译为英文。第四卷据称为《肉欲的忏悔》（*The Confession of Flesh*），尽管在福柯意外逝世之前已经基本写竣，但根据福柯本人的意愿，可能不大会问世了。另外，在福柯最后发表的一些谈话中表明，福柯的研究方向已经发生了重大的变化，即使不发生意外，原定的六卷本《性史》也不大可能按原计划出版。事实上，无论风格还是关注的问题，《性史》的第二、三卷已经和第一卷有了许多差异。——译者注

种在“沉默”之上展开的话语，在这种沉默中，只有那些处于不可化减的差异状态的“事物”才存在，任何打算用一种同一性将它们统一在某种秩序之下的企图，都会遭到它们的反抗。

不过，倒有一种常见的批评概念，似乎福柯没有多少不满。这就是风格（style）的概念。他并没有明确地详尽阐述这个概念，但却经常提到它，只是没有限定它的意涵，不过还是足以让我们利用这个概念，至少初步地确定他自身话语的特性。在平时，为了描述一个人话语的根基，我们往往诉诸许多“权威”。不过我们即使将这些权威统统勾销，还是能够在福柯的文本中找到一些一贯出现的东西，使这些不同的文本具有某种统一的格调、措辞、言说方式，以及对述说（énociation）过程的攻击；福柯在一篇讨论小说家罗伯—葛利叶（Robbe – Grillet）的文章中，称之为“面貌”（aspect），而在别的地方，他径直称之为“风格”。

在《知识考古学》中的一段离题的话里，福柯将风格定义为“某种一贯的言说方式”。这个定义揭示了我们在概括福柯自己明显具有高度自觉意识的风格时所努力寻找的东西。不过，用福柯本人的话来说，在这样考虑福柯的风格时，我们不应该陷入一大堆平庸陈腐的区分当中，好像风格与内容、“被讲述的东西”和“如何讲述”是泾渭分明的。实际上，表述方式、“述说”本身就构成了所谓的“内容”，是话语的“指称”（referent）或“对象”的一部分。只有当话语针对纯粹生存的沉默或者从先于言辞的“事物的动荡”的“咕哝声”（murmur）中产生出来，才会出现能指和所指、主体和客体、记号和意义之间的区别。或者我们可以更进一步地说，这些区别是话语“事件”的产物。实际上，话

语事件的真实目的就在于它作为纯粹的述说存在具有任意性，并掩盖这种任意性，但是人们对这种目的仍然浑然不觉。而在话语中，这种既揭示、又隐藏的方式就是它的风格。

福柯告诉我们，话语根本无需变成现实。它有时确实在事物的秩序中成为现实，这提醒我们注意到了话语的偶然性，并且向我们指出有朝一日它也会面临末日，就像一度被人们视为是话语的虚构主体的本质的“人性”一样。话语能够在一种能指的游戏中掩盖自身的起源，而这种起源又构成了各种决定机制的所指。这样看来，各种决定机制，无论是逻辑的、语法的还是修辞的，本身都是话语的这种掩盖能力的产物。正是因为这个原因，话语就将这些决定机制都排除在外。而正是话语的这种游戏方式构成了风格的实质。一旦话语展现了“某种（精心考虑的）一贯的方式”，那么我们面对的就是一种**风格独特**的话语。而最鲜明的风格似乎就在于自觉地使这种能指的游戏成为话语自身的再现对象。

福柯本人就曾经在一部作品中体现了这些东西。这部对超现实主义的先驱作家雷蒙·鲁塞尔的研究著作，按照通常的说法完全有理由视为他的作品中唯一一部“别具风格的分析”（stylistic analysis）。在书中，福柯在讨论了18世纪的语法学家杜马塞（Dumarsais）提出的分析比喻的传统修辞理论之后，指出“风格即可能性，表面上似乎所用的词汇是唯一的、不可替代的选择，但实际上它既掩盖又显现了可以用不同的方式表述同一件事情”，福柯接着就用“颠倒的风格”（reversed style）来概括鲁塞尔语言的特点，而这种风格同样也适用于他本人的话语。福柯认为这种风格“偷偷地用同样一些词汇表述了两件事”。鲁塞尔利用了“意想不到的转折

(torsion)，这是词语非常容易出现的意义引申。因为日常情节下人们就借助一种转义运动来使这些词语发生'变动'(bouger)，从而赋予它们以广泛的自由……这也是一个残酷无情的循环，它借助一种强制性规律的力量，将词语重新带回它们的出发点"。这种"风格的迂曲（flexion）成为对它自身的循环式的否定"。

这种"颠倒的风格"的说法特别适于概括福柯本人的话语，因为像鲁塞尔一样，他并不希望"复制另一个世界的现实，而是借助语言自发的再复制过程，来**发现**一个未知的空间，**找回**其中尚未被谈及的事物"。福柯的话语是从这种"比喻空间"中产生的。他和鲁塞尔一样，认为这种空间是"语言中的一个没有色彩的领域，揭示了在词语的内部，恰恰隐藏着它自身的虚空，贫乏而又有限"。最后，还和鲁塞尔一样，福柯把这种"虚空"（void）看作是一种"尽其可能向外扩张的空白，而且是可以仔细衡量的空白"。在福柯眼中，这种位于语言核心的"不在场"（absence）就是"在的绝对空无（vacancy）"的证明，"必须通过纯粹的创造，才能投入它、掌握它、充满它"。

福柯最初只是用风格这个观念来概括鲁塞尔的话语，后来他日益频繁地使用这个观念来作为概括所有话语类型的一种方式。"某种一贯出现的述说方式"是在一个特殊的比喻空间中产生的，这个空间既反映又间绝了"在的空无"；而且它是在词语可以同时采用不同的方式讲述同一件事，或者采用同一个词讲述不同的事的能力中，找到了自身的散布(dispersion）规则；并以循环的方式返回自身，将自身的表达方式当作自己的所指；任意地开始或结束；是虚无(nothing）引发了某些用来表述的东西，但在虚无的位置

上，留下的却是这些表述的东西——所有这些代表话语的特点也都是福柯思想的风格。1971年，当福柯在法兰西学院发表就职演讲（英译为《关于语言的话语》）时，他告诉我们，用这种方式来理解话语，将使话语摆脱对“意指”（signification）神话的屈从。

早在他宣读这篇演讲的九年前，福柯就在《门诊医学的诞生》（*The Birth of the Clinic*，1963）中质问到：“但是，难道事物就必须在其它地方，被另外一些人，只是依据所指和能指的游戏，当作一系列多少以隐含的方式彼此展现的主题来讲述吗?”而且他还总结说，如果“有关话语的事实不是被视为具有自主性的多重意指核心，而是被当作逐渐汇集在一起，形成一个系统的各种事件或者功能片断”，那么“界定一个述说的意义时，就不是借助它可能包含的意图的宝藏（述说同时在揭示和隐藏这些意图），而是借助将它和各种实际或可能的陈述联系在一起的差异，这些陈述既可能和这个述说处于同一时间，也可能在线性的时间序列中和这个述说形成鲜明的对照”。

这段话中，具有决定意义的术语是“事件”、“功能片断”、“系统”以及在因此构成的系统中的“差异”游戏的观念，它们都触及到了“一种有关话语的系统历史”的可能性。后来，福柯在“有关语言的话语”的讲演中指出，“分析（话语）的调节原则”就是“事件、序列、常规性和存在的可能条件”这些观念。我们采用“风格”这个词，就是用来描述在一个展现了常规性，存在条件可以详加说明的序列中，安排就绪的各种词语事件（word - events）的存在方式。“被讲述的东西”具有某种“事物的秩序”，这种秩序先于一种“词语的秩序”，并约束后者，使其和其它的“词语

的秩序”形成了鲜明的对照。我们不能到与这些“被讲述的东西”相关联的方面里去寻找这些存在条件，而是要到自从希腊人采用了这些话语以后就一直施加在它们身上的两种限制中去寻找。一种限制是外在的，包括与那些支配欲望表达或权力运用的方式相对应的压抑或移置（displacement）；另一种限制则是内在的，包括某些分类、排序、分配的规则，以及某些“稀少化”（rarefactions）的过程，它们造成的效果就是掩盖了话语的真正性质，即“自由游戏”。

和所有其它情况一样，在话语中发挥作用的力量总是“欲望和权力”，但是要实现欲望和权力，话语就必须无视自身在欲望和权力中的基础。（福柯在“有关语言的话语”中接着指出）这就是为什么至少从柏拉图驳斥了智者们以后，话语的发展就一直服务于“真理意志”（will to truth）。话语希望“讲出真相”，但是要做到这一点，它就必须掩盖自身，不能暴露自己是为欲望和权力服务的，同时也就是掩盖一个事实，即话语本身是欲望和权力这两种力量运作的体现。

像欲望和权力一样，话语在“每一个社会中”都得以发展，但在它所处的环境中包括了以“排除规则”（rules of exclusion）的面目出现的外在限制，这些规则决定了什么可以说，什么不可以说，谁有权针对某个题目发言，什么是合情合理的行动，什么是“愚蠢”之举，什么才算是“真”的，什么不过是“假”的。这些规则在不同的时间地点以不同的方式限制了话语的存在条件。因此，在所有社会中都会出现一种区别，一边是“恰当的”、合理的、负责的、健全的、真实的话语，而另一边则是“不恰当的”、无理的、不负责任的、不健全的和错误的话语。这种区别尽管是任意的，充满了武断，但却被人们想当然地接受下来。对待这种

区别，福柯本人在两种不同的做法之间摇摆。有时，他禁不住要证实那些包含了疯狂、犯罪和病态的话语的正当性，所以，他会讴歌萨德、荷尔德林、尼采、阿尔托、洛特里阿蒙[1]、鲁塞尔等作家的作品。而另外一些时候，他会一再强调自己的目的是要洞穿这种在恰当和不恰当的话语之间所形成的区别，从而把握导致这种区别本身产生的基础。尽管在做法上有些摇摆不定，但福柯的探询采用一种“诊断”的方式，以图揭示一种同时支配话语活动和非话语活动的控制机制的“病理学”。

至于上面提到的对话语施加的内在限制，以及所谓的“稀少化”，所有这些都是由在词语的秩序和事物的秩序之间所建立的区别导致的。这种含而不露的区别完全是人为的，但却又正是这种区别使话语本身成为可能。这里发挥作用的是某种隶属原则，是在外在限制中发挥作用的那种水平方向的排除原则的纵向对等物。在话语中发挥作用的每一种隶属原则，其基础都是能指和所指之间的区别，或者说是一个虚构，认为在每一个“恰当”的话语中，能指都和所指相匹配。因此，话语的约定论者（conventionalist）企图模糊话语的地位，把它仅仅当作是“事件”，以便把话语的基础奠定在一个主体（作者），一种原创性的经验（诸如写作或阅读）或者一项活动之上（这时是将话语视为是知觉和意识，或者意识和世界之间的中介，许多有关语言的哲学理论或科学理论都是这样看待这个问题的）。

福柯在“有关语言的话语”中主张，必须抛弃这些约定

[1] 洛特里阿蒙（Lautréamont，1846—1870年），法国诗人，后被视为超现实主义的先驱。——译者注

论，因为它们只不过体现了话语的力量——它可以通过“将自身置于能指的掌握之中”来抵销自身。所有这些，不过反映了西方文化中根深蒂固的“逻各斯恐惧”（logophobia），结果恰恰是回避了话语真正的“权力和危险”。话语的这些“权力和危险”来自于话语能够在词语的自由游戏中揭示**任何**规则和规范的任意性，甚至社会及其排除规则和等级秩序的基础也未能幸免。要使话语摆脱这些限制，并使它重新开放，从而能够实现以尽可能多的方式表述每一种可以表述的东西这一设想；也就是说，是要通过弥合“词与物”之间的区别所造成的裂痕，控制话语的瓦解。福柯竭力揭示所有那些旨在为所谓的“真理意志”服务的话语形态的阴暗侧面。

福柯在早期作品中，多少明确地表白了他的这一目的。这些作品包括：《疯狂与文明》（*Madness and Civilization*，1961）、《门诊医学的诞生》和《事物的秩序》（*The Order of Things*，1966）。这些著作分别分析了精神病学、医学和人文科学的话语，以及在西方文化史的不同时代，官方话语以何种方式对诸如“健全”、“健康”以及“知识”这样一些非实体性的“事物”进行感知、分类和分配。这些著作力图证明，在疯狂与健全、患病和健康、真理和谬误之间的区别始终是由不同时期的社会权力中心中占上风的话语模态决定的。在福柯看来，这种话语模态与其说是在假设和观察、或理论和实践之间进行的自主交流过程所形成的**产物**，不如说是在一定时期内决定哪些理论和实践占据上风的**基础**。福柯最终据此得出结论，西方人的“认知意志”的现代史，并非一个不断迈向“启蒙”的进步和发展的历史，而是一个在由各种排除构成的系统中欲望和权力永无止境地相互作用的产物，正是这些排除过程使各种不同的社会成为可能。

在所有话语的背后，都是欺和骗的结构，在《知识考古学》和“有关语言的话语”中更系统地阐述了这一点；而在此之后发表的两部著作中，又对此进行了进一步的阐述和详细分析。这两部著作分别是：《纪律与惩罚——监狱的诞生》(*Discipline and Punish*: *The Birth of the Prison*, 1975) 和《性史》。

近来发表的这两部著作显然是研究对权力的欲望（the desire for power）和欲望的权力（the power of desire）之间的关系。福柯是通过分析社会如何对两种始终危及其权威的两种类型——犯罪和性越轨——进行控制，来揭示二者之间的关系的。这种控制分别采用了监禁和排除的做法。在这么做的过程中，话语通过创造一些划分人的类型，以便有所针对地运用这些做法，从而确保了自身的权力。从这样的角度来看待这两部作品，它们都是研究处于与“欲望的话语”相冲突的境地中的“权力的话语”。

不论福柯关注什么问题，他所发现的都是话语；而无论这些话语从哪里产生，福柯看到的都是一场争斗，一方是那些声称自己对话语拥有“权利”的集团，而另一方则是那些被否认对他们自身的话语拥有权利的集团。在《纪律与惩罚》和《性史》中，他更加彻底地公开站在这种权力话语的牺牲品的一方，反对那些打着“真理”的旗号运用“排除”权力的人的“权威”。但他依旧没有说清楚他自己话语的权威是怎么回事儿。我们也许仍然可以询问，它的模态、它的“权利”是什么？它和产生它的时间、地点的话语秩序之间具有怎样的关系？

至此，我只是触及了福柯自己话语的表面，并且指出，用福柯本人的话来说，他的话语宣称自己是有权威的，这一

点来自“某种一贯的述说方式”，即代表这种话语的那种风格。如果我们还是用他本人的话，这种风格不能等同于一个学科固定的述说方式；因为福柯拒绝接受那些传统的头衔，什么哲学家、历史学家、知识社会学家等等。而且，既然福柯的主要著作断然无视他的绝大多数同时代人的作品，我们也不能将他的话语和一些松散的集团划上等号，他在“有关语言的话语”中称这些集团为“话语联谊会”（fellowships of discourse）。而且，我们绝对不能将福柯的话语和任何具有宗教或教派色彩的正统教条联系在一起。

如果福柯来写现在这篇文章，也许会参照他本人所说的我们时代的“认识型”（épistème），来定位他的话语，对它的风格进行分类。这种所谓的“认识型”，也就是“在一定时期内，将那些产生认识论的基本形态、科学以及各种可能的形式化系统的话语实践构成一个整体的全部关系”（参见《知识考古学》）。但是如果我们再一次借用福柯的话，对于一个尚在一个时代的认识型引导下工作的人来说，他是不可能完全知晓这个认识型的。无论如何，根据福柯的观点，我们现在是处在一种认知构型的终结和另一种认知构型的开端。我们存在于两种认识型的夹缝之中，一种认识型已经奄奄一息，而另一种认识型则尚未诞生。不过，近一个半世纪以来那些“疯狂”的诗人和艺术家就是新的认识型的预示者。

如果“传统”这个词在福柯的眼中还是个表示敬意的词的话，而且如果我们可以用它来将一群像荷尔德林、戈雅、尼采、凡高、里尔克和阿尔托以及最重要的萨德这样一些互不相同的艺术家划为一类的话，那么当福柯赋予这些预示者以几乎不受质疑的权威时，就是在向我们提示他希望将自己

归入哪一个话语传统之中。福柯十分欣赏这些作家能够步入“正常”人的话语缄默无言的地方，以才华横溢、辉煌灿烂的方式表达晦涩不清的东西，用阴暗含糊的手法讲述那些浅薄的事物，还不时流露出博大精深的意涵。这些作家对福柯的影响，也许使我们可以将福柯看作是无政府主义者中的一员，只要福柯接受他们的乌托邦式的乐观主义；或者我们可以把福柯归入虚无主义的阵营，只要我们可以在福柯那里找到某种标准，证明在他眼中，“无”（nothing）要胜于“有”（something）。可是福柯并不像他心目中的这些英雄一样直率。他不可能直率地讲述任何东西。而这正是因为他不相信词语有力量再现“事物”或者“思想”。

因此，福柯本人的话语所经常采取的形式也就不足为奇了。这种形式就是批评家弗莱（Northrop Fyre）所说的“生存投射”（existential projection），通过这种投射，一个修辞上的比喻变成了一种形而上学。这种修辞上的比喻就是词语的误用，这种误用允许各种不同的修辞手段都混杂在一起，包括悖论、逆喻、交错配列（chiasmus）、倒置、顺置、递进、转喻（metalepsis）、预先描述（prolepsis）、换称（antonomasia）、双关、反语、夸张、曲言和反讽等。但福柯的风格还不仅限于此，他自身的话语形象就像是“正常的”、“恰当的”话语所代表的所有东西的滥用。它看起来既像历史，也像哲学，又像批评，但实际上它是这些话语的反讽式的反题，时刻注意和这些话语针锋相对。福柯的这些话语甚至采取一种比他自己激赏的英雄更高一筹的立场，因为他本人的这种“有关话语的话语”竭力所为的就是要促使话语本身的瓦解。这就是我为什么称之为误用的缘由。

在传统的修辞理论中，误用这个概念（拉丁语是 abu-

sio；英语是 misuse）预先假定在词语的字面意义和比喻意义之间存在着区别，而且更为一般的情况是假定在“恰当的”用法和“不恰当的”用法之间存在一个有效的区别。既然在福柯眼中，所有的词语都源于一个“比喻空间”，在这个空间中，符号享有一种“自由”，可以“降落”在用它来指称的实体的任何方面，那就无需考虑字面意义和比喻意义之间的区别了。这种区别剩下的唯一作用，就是可以用来表明话语有能力通过采用始终一贯的意指原则，来构成一种“字面性”(literality)。既然任何能指和所指的联系都无所谓“自然”可言，也不是什么“必然性”确定的，那么这就意味着**所有**的词语搭配基本上都是词语误用。字面意义，像“恰当的”用法一样，是应用某种规范的产物，而不是某种法则运作的结果。这种规范是社会性的，因此也就是任意的（参见《事物的秩序》)。

但是，福柯似乎赞成 18 世纪的修辞学家以及丰塔涅(Pierre Fontanier）这位 19 世纪的修辞理论集大成者的观点，同意符号和用符号来再现的实体之间的关系限于以下四种：这种关系的性质取决于符号是否“降落”在实体的“某些内部要素”，某些符号只是“邻接”（adjacent）实体，某此“类似”(similar）实体，而某些则明显和实体“不类似”(dissimilar)。这种分类方法产生了福柯本人在《事物的秩序》中所说的“修辞学家熟知的基本修辞格：举隅（synecdoche)、换喻（metonymy)、词语误用（或暗喻，即使二者之间的类推关系不容易一眼看清楚)”。每一种修辞格都代表了一种不同的理解符号及其意指的事物之间关系的方式。

在福柯自己的比喻理论中，词语误用占据了特别重要的位置，因为对他来说，没有一模一样的两件事物，所有的事

物都具有特别之处。因此，既然所有的语言都使用了同一个名字（name）来说明“内在性质”、空间定位、或者外在属性都有所不同的事物，那么这些语言就都构成了一种滥用。就起源来说，所有的语言都是词语的误用，但是，字面意义或者“恰当”意义的神话使这一起源变得模糊不清，从而使词语误用降格为一种修辞方式，好像只是“恰当的”言辞被误用所导致的结果。据此我们可以得出结论，如果话语源于某个比喻空间，那就必然会在某个根本性的构型模态中展开，只有在这个模态中，才能理解“词与物”之间的关系。因此，一套话语的风格，它的“一贯的述说方式”就可以用这个话语中的主导性比喻来概括，正是这个比喻确定了“词与物”之间的原创性关系，并且决定了在“恰当的”的话语中，针对事物“哪些是可以讲述的”。

福柯甚至进而主张：在一定的话语共同体中，一个主导性的比喻既决定了在一个世界中“哪些是可见的”，也决定了“哪些是可知的”。因此在思想和表达的历史中，运用比喻的方式就构成了福柯所谓一个时代的“认识型”的基础。在福柯的主要著作中，他分析了许多问题的思想“历史”，诸如疯狂、门诊医学、人文科学、监禁和性的本性（sexuality)。而运用比喻的方式给福柯提供了一种途径，使他能够概括构成这些“历史”的一系列认识型。这种比喻理论是其所谓“考古学”方法的基础，因此，福柯本人也用它来澄清自己对“考古学”方法特征的概括：“考古学希望揭示的基本上是类推和差异的游戏……”（《知识考古学》）。

“类推和差异……”。打一开始，福柯就借助神话告诉我们，每件事物都只不过是其本身。相同或者类推是伴随着言语的出现而出现的，是将不同的事物汇集在同一个名字下面

的结果。这导致了类型（type)、命题和知识的概念的产生，这些都被视为是用相同、相像或者类似来划分不同的东西。康德在他的《逻辑学》中指出，“所有谬误的根源就在于类似”。这句话既呼应了培根的观点，又预见了达尔文的理论。福柯则进一步拓展了这句格言。对他来说，类似也是任何被当成“真理”或“知识”的东西的根源。这种在差异的事物中发现相同的事物，或者说从实体的某种聚合体中出现的相像和差异的**相互作用**里发现相同性，是神话、宗教、科学和哲学共同的基础。但是还不仅如此；对相同性的认识也是社会实践的基础。在社会实践中，操纵相同或差异，首先可以使社会集团将自己认同为一个整体，然后，将自己安置在一个由差异程度不同的各种集团构成的等级制中，其中有些集团比起其它集团和自身“更加相像”，有些相比起来更加健全，更加健康，更有理性，更正常，更**人道**。

在“不同的事物中（发现）相同的事物”，并在“相同的事物中（发现）不同的事物”，是所有社会实践等级制的根源，就像它是语法中的句法和思想中的逻辑的根源一样。等级制本身就来自于人堕入语言的控制之中，以及在人们言说的能力中所包含的“用相同的词说不同的两件事”或“用不同的词说相同的一件事”。当这种言说能力得到高度发展，获得了形式化，受制于各种规则，并围绕着“允许的对禁止的”，“理性的对非理性的”和“真实的对虚构的”这样的规范概念的引导展开，那么话语就出现了。但是针对哪些是可以讲述的（更不用说哪些是可以看见和思考的）所设立的界限，则是由位于任何对“真实事物”进行言语再现的核心的“错误”施加的。

一旦差异针对相同性确定了自己的权利，我们就触及到

了这一界限。因此，话语受到充斥其中的“真理意志”的推动，不断转变，采纳新的理解“词与物”之间的关系的方式。在福柯的图式中，每一种“话语”形态一般都经历了有限次数的这种转变，然后触及了约束它的运作的认识型的各种界限。这个次数是和比喻理论所发现的基本的修辞格的数量相对应的，即四种：隐喻、换喻、举隅和反讽（在这里，将反讽理解为是一种具有**自觉意识**的词语误用）。

因此，举例来说，在《疯狂与文明》中，福柯表明，西方从中世纪晚期到我们这个时代，“有关疯狂的话语”的发展经历了四个阶段。第一个阶段，在16世纪，疯狂丧失了原有的地位。此前，它被视为神圣性的标志，蕴含了一种神圣的真理，既和人特有的智慧有差异，又和它有共同之处，在智愚（the Wise Fool）的形象中以及在“愚人颂”这样的传统体裁中都体现了对疯狂的这种看法。接着，在17和18世纪福柯所谓的“经典时代”，采用邻近或邻接的方式，疯狂被挑出来，成为理性的对立面。在这个时代的正规思想中，这种对立方式就体现在人性与兽性或理性和非理性之间的对立上。这种认识疯狂和健全之间关系的方式体现在对那些被认为是疯人的处置上（并通过这种处置证实了自身）。这些被看作疯人的人不仅被人们根据他们的“差异”从社会中驱逐出去，而且被监禁在处于社会边缘的特殊场所——“医院”中。在医院中，这些人被与其他一些偏离社会规范的“危险分子”，罪犯和乞丐监禁在一起，受到同样的“处置”。

然后，到了19世纪，疯狂和健全之间的关系再次发生了变化，这体现在皮内尔（Pinel）和塔克（Tuke）的改革中，他们将疯人从与罪犯和乞丐的联系中“解放”出来，只

将他们定义为“患病者”，与他们“更健康”的同类没有其它本质上的差别，并认定他们的疾病是人类有机体发展的一个阶段，是童年时代的一种固着形式（arrested form）或复归。这样，通过将疯人看作是正常人的一个发展阶段，就再次认定他们具有“正常”的人性，从而把他们看作在本质上是和正常人相同的人，但同时又因为疯人需要一种特殊的处置，所以他们又和正常人有所差异。对疯人的处置一般来说是惩罚性的，但也经常具有医疗的作用，这些都在为疯人所特设的“精神病院”（asylum）中臻于完善。

最后在20世纪，形成了一种新的理解疯狂和健全之间关系的方式，弗洛伊德和精神分析是其最突出的代表。在精神分析的理论中，健全和疯狂之间的区别再次被削弱，而二者之间的相像却受到了强调；而且精神分析精心地阐述了“神经症”（neurosis）的概念，将其作为介于健全和疯狂两个极端中间的形象。福柯敬重弗洛伊德，因为他是第一个愿意“倾听”疯人的讲述的现代人，他还努力在疯人的非理性中挖掘理性，在他们的疯狂中寻找条理。但另一方面，尽管弗洛伊德使患者摆脱了“精神病院的存在”，他并没有使他们从医生本人的权威中解放出来，医生仍然是科学家和魔法师的双重化身。福柯在《疯狂与文明》中坚持主张，在“精神分析的情境”中，“异化不再陌生（alienation becomes disalienating），因为在医生那里，它成了一个主体和研究课题（subject）”。

福柯总结说，废弃这种权威结构的失败既确定了精神分析可能达到的界限，也揭示了它宣称的解放背后的“反讽效果”。而这正是因为，尽管精神分析可以“揭示某些形式的疯狂，但对于非理性的自主事业来说，它仍是一个不解其中

奥秘的陌生人”。精神分析不能理解那些彻底的自由的预示者，那些被健全的社会斥之为“疯狂艺术家”的先知，看看这一点，我们就能估量出它与这项事业之间的歧异程度。

> 自从18世纪末以来，非理性的活动就只能体现在荷尔德林、奈瓦尔（Nerval）、尼采或阿尔托这样的艺术家灵光闪现的词语中，这些词语永远也不可能化减成为那些可被治愈的异化形式，它们竭尽全力抵抗巨大的道德禁锢，而我们却习惯称皮内尔和塔克建立的这些禁锢是对疯人的解放（这无疑构成了一种反语）。
>
> 《疯狂与文明》

福柯本人通过词语误用对现代世界中的健全性的条件的反思，其权威就来自这些“灵光闪现”。在那些艺术作品中出现的这些“灵光闪现”，“开辟了一个虚空，一个沉默的时刻，提出了一个没有答案的问题，（并）引发了一个无法协调的裂痕，使世界被迫对自身提出质疑”。福柯对疯狂的赞美，“绝非反讽”，因为疯狂赋予一种“沉默”的存在以荣光，而这种沉默恰恰出现在疯狂和健全的“分野”萌生之前。

在一个比喻空间中，词语可以自由地“降落”在它们要指称的事物的任何方面。正是在这个空间中，产生了探讨“有关疯狂的话语”的历史，而这部历史展现了词语的这种“降落”的可能模态。隐含在这部历史背后的方式和比喻分别是：相似（隐喻）、邻接（换喻）。本质性（举隅）和一种可以称为是重叠（doubling）的方式（反讽）。有关疯狂的话语，在其现代阶段就采取的双重形式，产生了一种重叠效

果，在这种话语中，疯狂既被看作是常态，又被视为是天才，既以患者的形式被重新带回了现世之中，又以疯狂诗人的面目进一步远离尘世；它既被界定为患病和对规范的偏离，又被默契地看作是可以用来衡量规范的标准。福柯的立场就选择在疯狂的这两副面孔之间展开的这条裂痕、鸿沟或虚空上。而且，福柯还质问，我们是借助什么权威，假定我们可以“谈及”疯狂的某一副面孔？

在福柯继《疯狂与文明》之后发表的著作中，从对“有关疾病的话语”的分析（《门诊医学的诞生》）到对“有关犯罪的话语”（《纪律与惩罚》）和“有关性本性的话语”（《性史》）的研究中，权威的问题，运用权力迫使人们屈从社会规范的假设，日益成为关键问题。而正是这个问题，是他最有影响的著作——对“有关人性的话语”的研究（《事物的秩序》）——中的核心。

《事物的秩序》分析的是“人文科学”[1]的“权威”的运用和滥用的问题。在这部著作中，福柯希望指出将人作为一种社会存在和文化存在来研究的学科，和那些自从16世纪直至今日相继充斥着医学实践中的“身体”观念一样，没什么“科学性”可言。《事物的秩序》比福柯其它的“历史”著作要难懂得多，因为在这本书里，福柯分析的是更具理论性而非实践性的话语，这些话语至少不像“精神病学、医学和监狱管理学”这些话语一样容易直接地应用到实践中。这

[1] 福柯所说的“人文科学”（human sciences），既包括传统的古典教育（狭义的“人文科学”），也包括经典时代开始逐渐发展形成的现代社会科学，这些科学都可以概括为“人的科学”，中文的现成说法“人文科学”的广义用法和这个涵义比较接近，但读者应注意不要和狭义的“人文科学”相混淆。——译者注

些迫使他转而考察这些构成“人文科学”的理论学科的认识论权威。他认为这种权威就在于一个时代或一个话语共同体的认识型。正是这种影响深远但却不为人知的认识型将“词与物”以特定的方式联系在一起。无论是在话语内部，还是不同话语之间，都是认识型赋予了这些话语以逻辑上的条理性。

和在《疯狂与文明》中一样，福柯在《事物的秩序》中也找到了由四种截然不同的认识逻辑所构成的时期：16世纪、经典时代、19世纪和我们自己的时代。福柯对每一个时期都采用“纵向的”方式，也就是说采用考古学的方法进行分析，而不是从“水平方向”用历史学的方法进行研究。他的做法是从一定时期产生的各种文本或文本片断出发，而根本不去考虑撰写这些文本的作者的生平，唯一目的就是要发现一个时代或一个阶段的所有重要文本都具有的独特的“话语方式”。

当然，什么才算是“重要的”文本，这一点本身就表明了一个时代出现了和以往时代盛行的话语方式不同的新方式。福柯不太关注“经典”文本，而根据约束话语的认识型的标准，正是这些经典文本充分地实现了认识型的要求，而且获得了完善的系统化。相反，福柯更关注其它一些文本，这些文本要么开辟了新的探索领域，要么基于一种新的认识意识与世界关系的概念，构成了新的“实证性”（positivities）或“经验性”。因此，举例而言，在他分析19世纪的生物学、经济学和语文学（philology）这几门学科时，他更关注居维叶（Cuvier）、李嘉图、葆朴（Bopp），而不是达尔文、马克思和维拉莫维茨（Wilamowitz），事实上，他几乎完全忽视了后面这些人。在福柯眼中，前面三个人才是新的

研究领域的真正“发明者”，正是他们分别开创了生物学、经济学和语文学。

福柯主张，在这三位思想家出现之前，生物学、经济学和语文学三门科学并不存在。在18世纪晚期之前，“人”从未成为一个研究的对象。此前，“自然史”、“理财学”和“通用语法”构成了“人文科学”的主要领域，正像在18世纪晚期之前，“人”的概念并不是一个十分清晰明确的概念，被更常见的“造物”（creation）或“事物的秩序”概念所遮掩；在这些概念中，“人类”只是其中的一个具体情况，根本没有什么特权地位。

寻常那些观念史学者经常采取的做法是认为各种互不相同的学科在漫长的发展阶段中研究对象始终一成不变，只不过称呼这些对象的名字发生了变化，而且随着我们逐渐消除“错误”，用“事实”代替“迷信”或单纯的“沉思”，我们就会更加清楚地了解那些支配它们的规律，福柯认为这些都是愚蠢的想法。因为，究竟什么算是错误，什么算是真理，什么算事实，什么算幻想；这些都和话语方式及其根源——认识型——的“突变”一样，会任意地发生变化。

当然，只要一个人愿意，他也可以谈论思想家彼此之间的“影响”，谈论各种知识传统的先驱和化身，甚至可以谈论观念的“谱系学”；但在这么做的时候，他要充分地认识到，这些概念只有放在19世纪话语的认识前提中才是合法的，这种话语甚至都称不上是我们的知识之父，最多不过是我们的祖父。因为，人文科学中新的“主导学科”正是在19世纪末、20世纪初初具雏形的，它们分别是人种学（ethnology）、精神分析和语言学，所有这些学科都面向“真正”的实践者，而且不像19世纪的历史主义学科那样囿

绕着“前后”的水平轴线展开，而是沿着“表面和深度”的纵向轴线展开的，在这些学科中，一种无尽的深度（a depth without a bottom）的观念要求学科始终不停地努力深入探索作为其研究研究对象的无法全知的神秘世界。

因此，在我们的时代里，人文科学中的知识不再（像16世纪一样）探求相像和类似，（像经典时代一样）寻找邻近性和关系表（Tables of Relationships）或者（像19世纪一样）追寻类推和继承，而是挖掘表面和深度——而它们又是通过回过头去考察那些针对无名的“沉默”的意识产生的，正是这些意识构成了所有形式的话语的基础，使这些话语成为可能，即使是“科学”本身也不例外。正是因为这一点，在我们的时代里，知识往往要么采取形式化的形式，要么采取解释的形式，而且知识的发展始终自觉地认识到它不可能一劳永逸地确定自身的起源，语言也不可能彻底揭示一个主体；造成这一结果的原因还在于话语不可避免地陷入主体（Subject）和它假定的“研究课题”（subject - matter）之间的对峙状态中。这就是为什么“我们思想中的全部求知欲现在都寄托在这样一个问题上：什么是语言，而且我们怎样才能找到一种途径绕过它，以便使它充分完整地现出原形”（《事物的秩序》）。

不过，福柯坚持认为，这种求知欲永远无法获得满足，因为：“人文科学的对象并非语言（尽管只有人才会使用语言）；它的对象是（人这个）存在，这个存在从围绕他的语言的内部，借助言说，向他自身再现了他自己说出的那些词语或命题的意涵，并最终向自己提供了一种语言本身的表象”。甚至现代的语言学这门科学也不能详尽说明“语言究竟应该是什么样子，才能不是将它塑造成为其本身或者词语

和话语，而是将它和各种纯粹的知识形式联系在一起”。事实上，根本不是在科学，而是在文学中，而且是在一种“致力于语言”的文学中，“我们才被带回了尼采和马拉美曾经留下了标志的地方，在这个地方，尼采曾经问道，是谁在发言？而马拉美曾经在词 语本身看到了他的回答，闪烁着光辉”。

一种致力于此的文学“充满了经验的活力，特别重视各种根本的有限性形式”，其中最根本的就是死亡。这种文学奋力前行，超越疯狂，达到“那个没有形式、无言希声、难以提及的区域，在那里，语言找到了自己的自由”，标志着“话语的消失”，并且同时标志着“人的消失”，因为：

> 人一直是一个出现在两种语言方式之间的形象；或者更确切地说，当语言已经在表象之中找到了自己的位置，并仿佛在其中趋于瓦解，此时，语言只有放弃自己的完整，变成各种碎片，它才能够摆脱这种处境，只有在这时，人才会得以构成；人在那种破碎的语言的空隙中，构成了他自身的形象。（同上书）

这样看来，人道主义者滔滔不绝、信心十足地谈论的那个“人”，在世界上并非什么特殊的存在，它没有本质，也不具备客观性。在我们眼前，人文科学的历史一直就是努力在人的存在中寻求他的本性，把他看作是“正在生存、生产和言说”的动物；但在这些旨在揭示人的实质的话语背后，这种“正在生存、生产和言说”的存在本身却瓦解了，丧失了同一性。当一定的“生命、劳动或语言”的观念在语言自身中发现了它的界限，那么“人”这个存在要想再次出现，

就只能换上新的伪装，成为新的“科学”的研究对象。

《事物的秩序》提出，在西方思想史中，决定性的变化，或者更确切地说是“突变”，就是“将语言置于表象之中”，让词语完成的任务就是作为透明的、明确的符号来再现构成“现实”的“事物”。这种将词语提升到在事物中占据一个特殊地位的做法创造了一条断裂带，正是在这条断裂带中，“经典”话语即启蒙话语才有可能得以发展。这种话语表面上仅仅是对现实事物的“再现”，实际上背后却能够把**它自身的形式**变成构成现实的含糊内容。而且因为话语具有了这样的特权地位后，现实需要借助特定的语言方式才能呈现给意识，所以现实就不可避免地具备了语言方式的形形色色的特征。因此在 18 世纪，人们认为语言是无时间的，没有历史可言，并且是普遍的，无论在什么地方都受到同样的语法规则和句法规则的支配，因此不仅知识，而且知识的对象——人——也被视为是具备同样的特征，受到同样的无时间的和普遍的决定机制的左右。因此，知识竭力想要构建各种“表”，在这些“表”中，可以揭示“现实”的词汇、语法和句法，命名它的基本要素，确定它的种属，并阐明它的组合规则。

自从 18 世纪以来，这种通用数学（mathesis universalis）的梦想就一直是科学摆脱不掉的遗产，无论是自然科学，还是社会科学，概莫能外。不过，在 19 世纪，随着它发展到了极致，它与现实之间的差距也就日益明显了。在 19 世纪，人们发现名字可以用来指称不同的东西，分类图式无法包含某些“边界”情况或者所谓的“怪物”，而且组合规则也无法做出完全精确 的预测。在 19 世纪早期，西方人开始认为人本身和语言都有一部“历史”。但是，福柯并不认为这种

“历史意识”的强化是学识上的进步，好像它是通过对以往的知识概念中包含的“错误”的认识所获得的一个在思想史中逐渐向前迈进的运动。相反，新的历史感是一种深刻的“时间焦虑”（time - anxiety）的结果，是认识到时间在经典时代的认识型中毫无位置的结果；或者更确切地说，在经典时代，通过放弃对时间现实的意识，对存在的**有限性**的意识，从而获得了一种确定性。

一旦在19世纪对整个知识领域进行了彻底的重构，它就重新进行了概念化，不再借助邻接关系和（空间化的）表，而是通过类推关系和（时间性的）继承关系。这表明人们希望“事物”即使不在空间中发生关联，至少在时间里是紧密联系在一起的。因此，（黑格尔、马克思以及其他许多人的）那些宏大的历史哲学开始大行其道，更不用说（兰克、蒙森和米什莱等人的）各种具体的“历史叙事”的盛况了，这个时代在这方面产生了丰硕的成果。在19世纪，“生命、劳动和语言”也历史化了，人们希望通过研究它们在时间中的演进过程，发现它们之间深刻的统一性。在生物学、经济学和语文学中以最完善的方式推行这项事业，但和经典时代一样，它也同样注定要失败。因为，它不遗余力寻求的“起源”，同样顽固地逃避任何正面的认定。从历史的途径研究“生命、劳动和语言”，既没能揭示起源，也没有发现这些活动的主体；无论“知识”关注的是什么地方，它所揭示的都是无限的差异和无尽的变化。

福柯主张，这种对差异和变化的游戏的理解推动了本世纪主导性的“人文科学”的发展。这些学科是：人种学、精神分析和语言学。这三门学科都特别强调语言的特权地位，并因此比早先那些学科都更加接近了产生话语的那个虚空。

不过，当它们往往将自己的研究对象（文化、意识和语言）划分为“表面”和“深度”的同时，当它们坚信能够在这些深度中找到一个潜藏的主体时，它们同时也揭示了自身与相同性神话之间的联系。所以，福柯在《事物的秩序》的前言中将这本书概括为“一部有关相似的历史……一部分析相同事物的历史”；而且这也是为什么在这本书的结尾，福柯写到：“我们可以非常清楚地看到，为什么现代反思……会迈向某种关注相同事物的思想，在这种思想中，差异被等同于同一性”。为了反对相同—差异这一区分（更准确的说，这是一个元区分，因为正是借助这一对立，才为“区分”这种提法本身提供了根据），他提出了他者的概念，它的历史为相同事物的历史提供了一个反讽性的反题。这部他者的历史就铭刻在有关疯狂、疾病、犯罪和性本性的“话语”中，其基础就是他者总是被“与世隔绝”。

从这个角度看，自从《事物的秩序》发表以来，福柯的作品就可以看作是对这本书结尾阐发的洞识的丰富和发展：

> 如果一个认识型不能同时既在其内部，又在其外部，既在它的边界上，也在它的基础处，发现一种阴暗的要素，找到一种尽管明显迟钝不动，但认识型本身却以之为根基的部分，也就是一种认识型完全包含的、但自身也深陷其中的无思（unthought），那么人就始终不能将自身作为一个构型来描述。不论我们怎么称呼它，无思都并不像一种枯萎干瘪的本性或者一种层层叠叠的历史寄居在人之中；无思是处于与人的关系之中的他者；这个他者不仅以兄弟的面目出现，而且是一个孪生兄弟，既不为人所有，也不在人之中，而是在他旁边，同时带着同样的新颖性，也带着一种不可避免的两

重性（duality）。

《事物的秩序》是“一部分析相同事物的历史，这部历史分析的是一定文化内这些事物既四处散布，又相互关联，因此被分门别类，并被归入同一个范畴之中”。《纪律与惩罚》和《性史》像《疯狂与文明》和《门诊医学的诞生》一样，都是有关“他者”的历史，这些“他者”被“与世隔绝”、不见天日，“以便化减其异他性”；这些他者总是被有偏见（即先于判断的，pre-judicially）的看作是异常的。

在1973年，福柯发表了对19世纪早期发生的一起著名谋杀案的研究，这项研究是由他主持的一次研讨班的学生集体完成的。此书名为《“我，里维利，杀了我的母亲，我的姐妹和我的兄弟……”》，作为一项个案研究，探讨了各种不同种类的话语，包括医学—精神病学话语、新闻话语和政治话语，从而揭示了在这些不同话语“分析”并建议“处置”谋杀犯的过程中，“权力”是如何发挥作用的。福柯对这个案例的兴趣显然是来自他的一个富有洞察力的看法，即这个案例提供了一个可以考察“谋杀”功能的机会，看看“谋杀”是怎样帮助确定合法性和非法性之间的界限。毕竟，他提醒我们，社会将杀人分为几类：犯罪性的、军事性的、政治性的（暗杀）、意外性的。不过，在19世纪早期成形的资产阶级社会中，“谋杀”特别引人注目；而且，对谋杀的陈述，诸如里维利著名的犯罪回忆录，在社会上广为流传。

这些故事的“风行”体现了人们“想要知道并且讲述人如何能够反叛权力、违背法律并且借助死亡来面对死亡的欲望”。福柯的结论是，这些故事和它们的广泛流传是一场“战役，在革命斗争和帝国主义战争爆发前就初具雏形，这

场战役争夺的是两种权利：已经和即将杀人的权利（the right to kill and have killed）；（以及）言说和重述的权利。这两种权利初看上去差异很大，实际上没那么大区别"。显然，比起里维利的罪行来说，公众意见和官方意见都对他竟然要傲慢无礼地写书来讲述他的罪行感到更为愤慨。他的话语似乎"重复"了他的罪行，使他自己两次成为这一罪行的"作者"；第一次是"在事实上"，第二次则"写入了历史"。实际上，里维利并不想为自己的罪行寻找什么借口，以求获得宽恕，而是想将自己的罪行置于"有关谋杀的话语"中。这种话语的官方形式认定，谋杀就是一种应该受到制裁并遭到禁止的"杀人"。而里维利敢于讲述自己的罪行，提出自己的话语来反对所有那些官方的话语：法律的、医学的、政治的和民间流传的。

里维利的犯罪行为包含了弑亲，这一事实使这场谋杀触及了社会关注的根本问题：弑亲与弑君，或者确切地说，和所有种类的政治谋杀之间的相似性，长期以来民间传说和法律就一直认可这一点。因此，这次犯罪的意涵既是社会性的，也是政治性的，因为它首先质疑了父母在家庭中对孩子的权威，然后又质疑了国家对公民的权威。里维利还通过提出自己的"话语"来反抗所有的官方话语，有效地断言，自己只要愿意就可以自由地做与自身欲望相符的事；而且他还潜在地向社会的权威提出了挑战，认为无论这种权威是属于家庭、国家、法律，还是科学或公众意见，都无权用它的尺度来评判他本人。

通过赦免里维利的死刑，改判终身监禁，以国王的面目出现的国家重新确定了自身的权威，同时又将这种权威隐藏在一种恩赐行为的背后。通过断定里维利精神上不正常，因

此并非他的罪行的“作者”（auteur），国家实际上也使里维利无权声称自己是讲述自身罪行的话语的作者。他不再被视为是作者，而是被定义为“他者”（autre），然后被关入监狱。在现代极权国家中，监狱这个地方成了任何偏离社会规范的人潜在的归宿。福柯力图通过对监狱管理学、精神病学和医学话语的研究揭示，所有的越轨都被默认为是犯罪、精神不正常或者有病。《我，里维利，杀了我的母亲，我的姐妹，我的兄弟……》表明，把越轨视为犯罪、疯狂和患病的观念是从话语本身的体系中产生出来的，是从恰当的话语和不恰当的话语之间的区别中萌发的。

这一观点在《纪律与惩罚》和《性史》中获得了进一步的经验材料方面的佐证。在这两本书中提出的主张的历史框架和福柯以往的著作没什么两样：关注的核心问题是从经典时代的认识型向19世纪的过渡，或者更准确地说，是后者通过突变从前者之中脱颖而出。这些著作都赞赏16世纪对待犯罪和性本性的相对开放；同时，这些著作也都暗示我们所处的时代正在经历另一场影响深远的变化。而且，特别像在《门诊医学的诞生》一书中一样，在这两部著作中，也将医学话语和精神病学话语方面的变化与推行更为极权的控制的努力联系在一起，在福柯看来，这种更为极权的控制正是现代社会的内在特征。但特别是在《性史》中，对于这种极权控制的努力，福柯的论述比在其他的著作中更强有力，更充分地考虑了各种后果，也更富预见性。而这正是因为直至今日，“有关性本性的话语”的发展，其结果是对整个个人进行全方位的控制——控制他的身体，而且无疑还要控制他的心理。

《纪律与社会》通过阐明监狱在现代社会中的功能，已

经为这种对极权主义的分析做好了铺垫。监狱作为现代出现的“有关犯罪的话语”的产物，可以说是“纪律社会”的一个样板，也是这样一个社会的第一个制度化身。监狱是在19世纪发明的，它与经典时代遍布各处的那种拘禁人的土牢和城堡迥然不同，它与其说是用来掩盖和监禁罪犯，不如说是用来帮助“改造”罪犯，将他们“改造”成监狱之外的公民应该成为的那种理想类型。不过，19世纪的监狱改革远不是像人们一般讲述的那样，体现了开明和人道主义的精神，而是反映了一种新的理想社会的观念，一种新的越轨观念和处置越轨的新方式。

在19世纪的监狱中，罪犯处在一个秩序井然、等级森严的空间之中，始终受到监视、训练和教育，以期将他们改造成为当时社会发展形成的权力要求每个人成为的那个样子：驯顺、努力工作、能够创造经济价值（productive）、自制、恪守良心，总之一句话，就是方方面面都是个“正常”的人。在这一时期，类似的改革也在学校、军事系统和工作场所中推行，它们似乎都是受到一种新的公民观念的激励，这种开明的观念认为公民应该是“负责任”的人。这时出现的新社会科学大概是要推广一种新的，也是更开明的理解人性、文化和社会的观念，它们也为这些纪律机制（福柯用的是“dispositif”[①]这个几乎不能翻译的词）提供了根据。而这些纪律机制也含而不露地在这些话语的背后隐藏了以它们为

① 这个词，英文有许多译法，比较常见的有“apparatus”（本文就采用了这一译法），“apparatus of dispersion”或“machinery”，从中文的角度来看，“机制”是一个比较简明的译法，但也许不够准确，有关这个词的涵义，德勒兹（G·Deleuze）有十分精辟的论述，参见“What is Dispositif?”收入 *Michel Foucault Philosopher*，第159—168页（1992，Harvester）。——译者注

基础设计的监狱的理想。福柯主张，在16世纪，罪犯和异端分子往往在公开场合中倍受折磨，肢体受残，然后再当众处死，这一“旁观场景”意在提醒“臣民”，君主有权进行惩罚、进行“杀戮”。但这种处置至少还是公开的、直接的，只针对犯人的身体而非他的整个存在，而且这种处置方式至少有一个令人称羡的好处——“老实”（candour）。酷刑的特点就是教诲人们，权威是基于强力的，并且实际上暗示臣民他有“权（利）”自行处置法律，以暴易暴，只要他有力量这么做。

现代法律体制是为惩罚体制服务的，而非相反。这两种体制都是一种社会权威的代表，这种权威为了遮人耳目，表面上宣称自己主要是出于对公民的人道主义关怀，根据社会组织的人本原则，为了实现公益和启蒙的利他主义理想而建立起来的。但实际上，这种权威和专制君主一样是至高无上的（sovereign），只不过专制君主只是在理论上声称是这样的，而现代的社会权威在实践中实现了这一点。这种权威竭力使社会变成一个大监狱，在这所监狱中，纪律不再是手段，而是成了目的本身；而服从一种全面支配生活，特别是支配欲望的规范，便成了法律和道德的唯一原则。

这样总结福柯这本书的论述，听起来非常类似我们经常在反对集权国家的权力的那些保守主义者那里发现的那种痛斥，或者像是一位自由主义者捍卫个人，反对旨在侵犯他的权利的“社会”的论调。它听起来有些类似加缪在《反叛者》（*The Rebel*）中的观点，在那本书里，加缪反对“极权主义”，坚持主张真正需要的替代选择是一种温和可亲的乌托邦。但是如果说在《纪律与惩罚》中，福柯似乎是在捍卫个人、反对社会，这并非因为他相信任何“自然权利”（或

译"天赋人权", natural rights）之类的观念，或社会成员之间建立的某种"契约"的神圣性。福柯对权利和契约的观念没有什么尊重可言，而且他完全放弃了"自然的"（the natural)这个概念本身。

事实上，福柯主张，无论"自然的"这个概念在人文科学话语的哪个部分出现，在它的背后总是隐藏着某种"规范"的側面，因此我们可以推断，任何通过研究"自然"得出的"法律"总归不过是一种"规则"的产物，借助这种"规则"，可以界定何为"正常"，并且使那些借助惩罚、囚禁、教育或某种"道德工程"（moral engineering）针对越轨者的"纪律控制"（disciplining）显得有根有据。"正常"和"越轨"概念的游戏，以及它们在我们这个时代的社会话语中的功能，最清楚明了地体现在现代人文科学对"变态"和"变态者"的关注上。而且这种关注在"有关性本性的（现代）话语"中体现得最为鲜明。福柯的《性史》就是要指出，这些概念以及这种关注只不过是权利和欲望之间的一场永无止境的冲突的组成部分。而《性史》的第一卷就是要指出这种冲突怎样反过来掩盖在一种纯粹的"求知欲望"的背后。

第一卷的题目——"知识意志"（*La Volonté de savoir*, 1978年出版的英译本的题目就是《性史》)，表明了整个著作的总体设想：考察西方社会在权力、欲望和知识之间形成的复杂关系，这种关系是从16世纪开始出现的，但主要是在19世纪和20世纪成形的。福柯自己说，整个著作的宗旨是分析有关性的"话语实践"（mise en discours)，并且将它们与"各种不同形态的权力技巧"（polymorphous techniques of power）联系在一起。福柯保证将要让我们了解产生"性、

权力和知识”的“生产性过程”，从而构建一种真正的分析西方人的“认知意志”的“政治经济学”。分析的主要对象并非性本身，也不是性行为或民间性故事，而是一种“话语”，这种话语用“性本性”这个抽象物代替了“身体和快感”，后者作为一种“驱力”(drive)就深藏在生活的各个部分，而且是掩盖生命本身“秘密”的“神秘之物”。

不过，如果福柯在后面几卷中遵循第一卷所提出的设想，那么这部著作将代表福柯思想中的一次意义重大的变化，它与福柯此前所一直倡导的文化史观念迥异。首先，对于捍卫他在以往的著作中一直关注的历史不连续性、断裂和突变，福柯似乎没多大兴趣了。他指出，19世纪有关性本性的话语，无论就其设想、还是实际达到的效果，都有重要的变化，但是他发现它的制度渊源由来已久，可以上溯中世纪的修道院的纪律，特伦托会议后(post－Tridentine)基督教的“忏悔”文化，以及18世纪发展起来的各种“性技术”。其次，在本书中，福柯比在以往的所有著作中都更加明显地将“有关性本性的话语”看作是基于更广泛的“权力话语”(discourse of power)，他十分强调这一点，似乎他在努力探究所有话语从中诞生的“虚空”(abîme)时，现在已经最终触及到了根底。在讨论他的分析方法时，他允诺将“从权力的角度，而不是从压抑或者法律的角度来(分析)某些有关性的知识”。而且他还进而在定义权力时，将所有的神秘，所有的形而上学的特征都赋予它，借此他宣布，权力赋予性以各种特征。

福柯指出，“权力无所不在……”。而且，权力并非可以获取的物品；权力关系内在于所有其他种类的关系中(经济关系，政治关系等)；权力是“自下而上产生的”；而且权力

关系既“是有意图的，但又是无主体的”。这些论述表明，我们不能指望将来福柯会去分析一般性的“权力话语”。之所以这样，还因为他坚持主张，权力的主要特征一直是它能够在有关**其他事物**的话语中体现自身；而且只有当权力的某些部分隐藏起来时，权力才能有效地发挥作用，并且为人所容忍。权力似乎具有无限移置（displacement）的能力；所以，只有当权力运作时，我们才能把握它，只有在它同时寄居和离开的地方才能分析它，因此我们只能间接地考察权力。但是性本性是一个可以更有效地把握权力的地方，因为在现代西方社会中，“权力机制”（dispositif du pouvoir）积极主动地推动性本性的话语，以进入人的身体，并通过身体得以控制群体、种族乃至生命本身。

这本书与福柯以往著作不同的第三个方面在于，它彻头彻尾地攻击了所有形式的“知识”。对疯狂、门诊医学、人文科学，乃至对“知识考古学”的研究，一直暗示存在**某种**根基，也许是由一种分析话语本身的理论构成的，可以利用这个区域，为提出某种实证的知识概念做准备。找到这样一个根基的希望，现在终于实现了。看起来，一切都在于“权力”，但权力本身被视为不可确定的。即使是“有关话语的话语”也只能间接地洞察其本性。一旦我们采用某种“元话语”来界定权力，权力就立即会“潜入”另一个领域，甚至就会进入这个“元话语”本身所在的领域。如果我们这样看待知识，认为它充斥着权力，它就不再和权力有什么分别了，唯一剩下的资源就是一种回避各种知识的权力。在福柯指定反击“性本性机制”的基础时，他就暗示了这样一种权力具有什么特征。这一基础应该是“身体和快感”。不过福柯并没有阐明这一基础应该如何构成。

最后一点，这本书与福柯的其他著作的差异还在于毫不掩饰的政治口吻和对当代政治问题的明确关注。书的结尾同样体现了一种启示的色彩：种种征兆表明，未来会爆发生物战，种族屠杀盛行。但是福柯指出，以为“大声疾呼反对权力，讲述真理，并向人们许诺会给他们带来享乐”，就会实现一个“快乐花园”（garden of delights）的梦想，“明日的美好性生活”梦想，这完全是昏聩不实的乌托邦。福柯主张，尽管这种梦想事实上没有和“有关性本性的话语”串通一气，但却再次肯定了后者。“有关性本性的话语”之所以能够对范围广泛的“常规化”（normalizaion）施加控制，并直接参与推进这一过程，就在于这些梦想坚信“有关性本性的话语”本身所推行的“压抑”神话。因此，分析性本性的历史主要要完成两个目的：驱除现代社会具有压抑性这个神话，并且通过直接考察那些声称要使我们从压抑的处境中解放出来的“知识”，来揭示“知识体制”的运作。

我们在福柯那里经常会碰到的那种悖论式的开端，在《性史》中也存在。在《性史》一开篇，福柯就主张，现代西方社会，即使在素以“压抑”著称的维多利亚黄金时代，在性方面也绝非压抑的；与此相反，比起人类历史的任何已知的其它文化来说，现代西方社会不仅助长人们更多地谈论性的问题，对它进行更加深入的研究，对性形式进行更为细致的分类，提出更为繁多的性理论；它还推广了复杂多样的性行为，完善改进了性欲望和满足所采取的形式，并且赋予“性”以其它任何已知文化都不及的巨大的形而上学功能。我们可以从中得出结论，西方社会在世界文化中真正的原创性，就在于它认为，促进并且控制各种不同形式的性本性，给我们提供了最佳手段，可以用来“监督管理”社会，“用

纪律来控制”人们，甚至可以将他们的“变态”转而为对社会有用的目的服务，也就是为权力服务。

虽然这种对待性的态度可以在中世纪找到其源头，但一般意义上的健康地对待身体及其机能的态度是在 18 世纪发生“根本变化”的。在那时，性开始成为因果分析和定量分析的对象，成为国家关注的一个问题，并且成为一种可以被“监督管理”的资源，因为人们认为性行为是控制人口乃至“财富”的关键。有史以来第一次，至少在意义比较重大的方面，“人们如何运用性成为一个为社会所关注的问题”。在 19 世纪，借助一种兼具政治性和科学性的运动，人们开始对性进行控制。在这场运动中，建立了一种性规范（“一夫一妻制”），据此，任何可能会危及规范的性行为形式都被界定为“有悖自然”的。正是通过这种方式，创造了一个“变态世界”，要理解现代社会，这一点比“压抑”重要得多。

“变态世界”就是进行“不自然的行为”的地方，其中充斥着各种“反社会”类型的人，他们的行为威胁着人类的纯净和健康，他们包括鸡奸者、手淫者、恋尸狂、同性恋、施虐狂和受虐狂等等。但是，尽管已经有许多变态者被逐至“正派社会”（proper society）的牢狱之内，但医生、精神病专家、布道者、教师和一般意义上说的道德君子还是发现，这个“变态世界”的居民同时也存在于“正常”的家庭之中，威胁其健康，影响“家庭”对“种族”的应尽之责。现在，“病态”作为一种潜在的可能性，就包含在“正常”人的身体中，我们必须对它们进行识别、处置、纪律控制和监督，因此，人就要始终不停地进行自我审察、忏悔、（精神）分析、对饮食起居进行严格控制以及至死方休的全面警惕。实际上，我们可以毫不惊奇地看到，现代性科学的形态一方

面和普通医学不同，一方面又与古代的性艺术（ars erotica）迥异，它甚至能够成功地发现，在一般的性本性下面，死亡以“死亡意愿”（death wish）的形式出现了。

这种“科学”的伟大发明不是别的，正是性本性自身。它发现在性发生之前，隐藏在性下面，有一种“力量”在发挥作用，这种“力量”“无所不在”（everywhere），又无迹可寻（nowhere），它是一种本性病态的过程，一个“有待解码的意指领域”，一个尽管可以局部化，但却仍旧受到不确定的因果关联所支配的机制。而且“性科学”使这种力量不仅成为生命的“奥秘”，而且成为“个人主体”的“奥秘”。这门科学成功地促使个人和群体到真实或虚构的“变态”中寻找他们的“本质”或“杂质”，从而为一种只是临时从阶级的角度界定的权力服务，自称“解放”学科的精神分析也包括在内。最终，福柯预言，性科学将用来组织种族之间的战争，每个种族都将把性看作是未来的“生命政治”中可以采用的最关键的资源。

但是压抑理论，或者毋宁说是压抑神话，在资产阶级家庭的时期中，也曾有过黄金时代，并拥有完善的教化基础；因为在这一时期，在“性科学”形成的过程中，它辨认出始终特定的社会类型，并将它们普遍化，视为是“正常的”人性可能化身的类型，它们分别是歇斯底里的妇女，手淫的儿童，变态的成人和马尔萨斯式的夫妇。家庭既被界定为“正常的”人类生活单位，也被看作是一个战场 。在这个战场上，男人和女人、青年和老人、父母和孩子，此外还要加上教师和学生、僧侣和俗人、统治者和被统治者，他们争夺的奖赏以及使用的武器都是一样：性本性。“科学”在努力控制这场战斗的过程中，发展出来四种主要的策略：将“歇斯

底里”的妇女的身体转变为医学对象；将婴儿的性转变为教育对象；将变态快感转变为一种精神治疗的现象；将生育行为转变为社会控制的对象。这些策略的效果就是“生产性本性”，并将性本性发挥最大作用的单位——家庭——置于广泛的社会控制之下。这一时期创造发展了一整套机制，就为了处理性本性方面的问题，这样，就在家庭中创造了一种性本性，它是一般化的，并注定会长期发挥显著的作用。家庭中的“爱”总是面临可能会堕入“变态”的危险，变态又进一步和“退化”（degeneracy）联系在一起，而“退化”就会导致“种族”权力、财富和地位的丧失。

因此，福柯是想指出，所谓的“压抑理论”远不是什么解放的工具，实际上却是用来延伸社会针对每个个人和群体进行的纪律控制的武器。那么，为什么会存在这种“纪律意志”呢（will to discipline）？现代社会明显清楚地了解那些个人只有些模糊感受的东西：“现代人就是这样一种动物，他的政治活动使其质疑自己作为一种有生命的存在的地位”。那些“学科”（disciplines）不仅知道这一点，而且还“证实”这一点；它们提供了研究“人体的解剖政治”（annatomo-politics of the human body）和“人口的生命政治”（bio-politics of the population）的理论。福柯总结说，在现代的全球战争中，关键不再是“权利”的问题，而是“生命”本身的问题。既然性提供了一个触及“身体的生命和种群的生命”的途径，它在这些科学中就既作为一种“独特的能指”，也作为一种“普遍的所指”发挥作用，它是如此具有说服力，以致于这些科学比任何性艺术都更加彻底地实现了一个目标：使“性本身成为人们想要的对象”。

福柯运用这种方式证明了，分析性本性的话语同时既揭

示又掩盖了权利在现代社会和文化中的作用。福柯告诉我们，如果和这种话语的巨大权力相比，传统的意识形态的那种显而易见的“政治”话语就显得微不足道了。比起福柯预见的即将到来的“生命政治”，甚至纳粹也相形见绌。福柯预见了一个种族战争的时代，这个时代要比任何已知的战争都更加恶毒，因为“知识”将会成功地将一种“性本性”的作用内化在个人和群体的头脑中，这种“性本性”唯一的目的就是要用纪律来控制“身体和快感”。

因此，福柯即将出版的著作将会比他以往的著作更具有启示色彩，部分原因就在于他现在触及到了他真正的研究对象：权力。而且权力已经被赋予了本质意义，还具有了在以往人道主义时期内精神曾一度享有的地位。当然，福柯的真正主题一直就是权力，只不过以前是在词与物的特定相互关系中得以确定的权力。此前，语言最初被认为是从“虚空”中编织它的虚构，现在这个“虚空”终于填满了东西。没有虚空，而是充满了力量；不是神圣的，而是像恶魔一样。而且福柯揭示出，整个文化并非无穷无尽的升华（人道主义者将之视为是我们的人性的本质），而不过是压抑。杀人固然有多有少，但最终只有毁灭。

这样概括福柯的著作，似乎不过是一种以叔本华、戈宾诺（Gobineau）、诺尔道（Nordau）和斯宾格勒为代表的一种悲观，甚至颓废的思潮的继续。而且，福柯不仅肯定在西方文明的消逝中没有看到什么可值得哀悼的地方，他也没有给我们提供多少希望，好像可以用什么更好的文明来替代它。但是无论哲学家还是文化评论者，都没有义务一定得成为乐观主义者。问题并非一个思想家是乐观主义者还是悲观主义者，而在于他的观点的根基是什么。

很难明确指出福柯的根基，因为对于分析文化和历史的学者在褒贬过去的社会实践时奉为圭臬的绝大多数策略，他都拒绝采纳。在他的思想的核心处，是一种话语理论，这种理论实际上是基于一种有关语言和经验的颇为传统的理论，一种从现在已经名声扫地的学科——修辞学——中产生的理论。福柯使用修辞学的语言概念提出了一种文化观念，这种观念将文化看作是一种神秘莫测、充满错觉的现象。十分奇怪的是，福柯本人始终没有考察这种语言观念。实际上，尽管他的思想主要是以一种语言理论为基础，他从未系统地阐述这一理论。而且既然未能这样做，他的思想就依旧受制于他打算驱除的那种权力。

生平

米歇尔·福柯生于 1926 年。曾在克莱蒙—费朗大学教授哲学，后转赴巴黎任教。自 1970 年以后，他成为法兰西学院的思想体系史教授。

著作

Maladie mentale et psychologie (Paris, 1954)

Histoire de la folie (Paris, 1961)；英译本为，*Madness and Civialization: A History of Insanity in the Age of Reason* (London, 1971; New York, 1973)

Naissance de la clinique (Paris, 1963)；英译本为，*The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception* (London and New York, 1973)

Raymond Roussel (Paris, 1963)

Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines (Paris, 1966); 英译本为, *The Order of Things: An Archaeology of thd Human Sciences* (New York, 1970; London, 1974)

L'Archéologie du savoir (Paris, 1969); 英译本为, *The Archaeology of Knowledge* (New York, 1972; London, 1974)

L'Order du discours (Paris, 1971); 英译为, 'The Discourse on Language', 作为附录收入了 *The Archaeology of Knowledge* (参见上条)

(与 Claudine Barret－Kriegel 等) '*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...*': *Un cas de parricide au XIXe siècle* (Paris, 1973); 英译本为, '*I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister and My Brother...*' (London, 1978)

Surveiller et punir: Naissance de la prison (Paris, 1975); 英译本为, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (London, 1977; New York, 1978)

Histoire de la sexualité, 卷 1: *La Volonté de savoir* (Paris, 1976); 英译本为, *The History of Sexuality*, 卷 1 (New York, 1978; London, 1979)

Language, Counter－Memory, Practice, D. F. Bouchard 编 (Ithaca, N. Y., 1977; Oxford, 1978): 这是一本英文文选, 辑录了福柯的许多文章和访谈。

雅克·拉康

马尔科姆·鲍伊　著

萦绕在脑间的浪漫式天才观，使我们期待一位具有原创力的思想者的观点会带着自臻完美的光彩，从自己脑子里、从生命本性之中甚至于凭空地涌现出来。贫瘠的头脑理所应当将精力耗费在阅读以往的文献并为之详加注解的工作上，而真正的创新者则被认为会独立地去开拓一切。受这种假定的引导，我们在面对那些骄傲地宣称自己是既有知识经典的阅读者与解释者的思想家时，也许会感到困窘。然而，大量丰富的例证告诉我们，在某位受人景仰的先驱身影下进行的思考也可能会具备巨大的原创力。普罗提诺（Plotinus）阅读柏拉图；梅蒙尼德（Maimonides）阅读亚里斯多德；阿威罗伊（Averroës）两者都读；青年马克思阅读黑格尔。在这类情况下，要想对原创性作一番评价，远非我们所熟悉的那么简单：我们只有准备好回到早期经典作品，并详细追索其历经的转变以及带有创造性的曲解，才有可能充分理解每个后来的思想家的成就。不过，这样的探究也会为我们带来欣快之感：它不仅会使我们注意到那些被我们现代虔诚的教徒们忽略的创新方式，而且会提醒我们，即使是那些不承认自己承继了任何人，自称背离所有定规而另立门户的人，其作品也有相当的重新思考、重新撰写的发挥余地。

拉康就以弗洛伊德为阅读对象，这是关于他的最简单、也是最重要的事情。然而，他四十年来对弗洛伊德著述的探究之所以不同于我提到的那些著名解读，正在于他明显带有

一种纯洁的动机。其他人要么是试图将两套观念相比照（与亚里斯多德相参照的，在阿威罗伊著作中是伊斯兰哲学思想，在梅蒙尼德那里则是希伯来犹太思想），要么是从原作整体中有选择地抽取某一脉络（普罗提诺强调的就是柏拉图被指为神秘主义的形而上一面）；而拉康则宣称，自己主要的任务就是完好地阅读弗洛伊德，恢复他的本意。

拉康宣称他个人的使命与口号是“回到弗洛伊德”，并遵循着两条独特的道路。首先进行的、也是更为直接的步骤，是祛除后世评家堆砌在弗洛伊德思想观念上的陈腐注解与平庸阐释，重新显露他的原意。拉康精力充沛地投入艰辛的论战，他的主要矛头就是国际精神分析运动本身；对诸如半吊子学术气的普及本作者或深得时尚之味的长于辞令者之流而言，弗洛伊德的观念所具有的只是商品价值，对这些人，哪怕是顺带着嘲讽一二，拉康都不屑而为。而晚近绝大多数精神分析学家的所做所为，甚至比误解弗洛伊德还要糟糕：弗洛伊德最初阐述他那些观念时的厚重、迷茫与创新之韵味，在他们这里已然丧失殆尽。人们表现出如此幼稚的盲信，过于浅薄地吸收、重复和抱持着那些观念，以至于它们对有关心智过程的科学考察来说，成了某种障碍而不是促动因素。

弗洛伊德为了确保其学说的连贯性，确立了加入精神分析行业门径的规矩，但这却时常产生副作用，使人丧失活力：“这些形式难道不正是通过惩处锐意历险的尝试，挫伤积极进取的精神，从而导致了某种令人沮丧懈怠的形式主义吗？不正是把博学鸿儒一己之见的影响，转化为某种唯唯诺诺的原则，研究的真诚精义在最终枯竭之前已经被逐渐削弱了吗（s'émousse)?”（*Écrits*）。拉康在自己的著述中不断重申，精神分析应该进行自我反思，借助它在未经系统化的原

初状态下的发现提供的视点，重新检视自身的概念、定规与建制。

在第二个，也是更为复杂的实践步骤中，拉康遭遇到了更大的风险，而远远不止于他在专业同行中四面树敌。他开始通过依据弗洛伊德作品中的某些部分，着手修正另一些特定的部分。在弗洛伊德的发现中，被拉康视为前者成就的核心、并用作自己从内部修正他的首要概念工具的，是有关无意识的发现，即他关于心理机制的第二套重要模型中，作为一套独立系统与“前意识—意识”系统（preconscious - conscious system）相对的无意识①（在弗洛伊德的第一套模型，即1895年的“科学心理学纲要”中，无意识概念只是初具雏形；而在第三套模型，即1923年提出的本我、自我、超我三重系统中，无意识概念则扮演了一种崭新的复杂角色：无意识的主要特征再次体现于有关本我的阐述中，但自我和超我也被认为具有无意识的成分在内）。从《梦的解析》到1915年有关元心理学的几篇论文，是弗洛伊德极富创造力的阶段，在这一阶段主宰弗洛伊德思考的正是这种无意识的观念。它既描过了静力形态，又同时反映了动力机制；而在弗洛伊德对心智作用机制最为复杂的阐述，即论述“压抑”与“无意识”的论文中，它又被置于核心位置。

---

① “它（即前意识）作名词讲时，指的是与无意识系统迥然不同的一种心理机制系统；作形容词讲时，则是描述这种前意识系统的运作与内涵。由于这些东西一般不会在意识领域中显现出来，所以就该术语的‘描述性’意涵而言，它们是无意识的；但它们在内涵上又不同于无意识系统，因为原则上只能通过意识把握到它们（例如尚未到达意识层面的知识与记忆）”（J. Laplanche and J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-analysis*〔《精神分析的语言》〕）。在精神分析中，一般将前意识与意识视为一个连续的系统，与无意识系统有着截然的区分。

拉康与许多学者一样，都认为弗洛伊德最主要的洞见（显然）并不在于无意识的存在，而在于无意识的结构，在于揭示出这一结构通过难以计数的途径影响着我们的一言一行，并在显露自身的时候才可以得到分析。在《梦的解析》、《日常生活中的精神病理》及《玩笑及其与无意识的关联》等作品中展示出的无意识，始终体现出能说会道、自我揭示的特性：在我们的梦、遗忘、误记（misrememberings）、失言或误笔、玩笑、病征、以及言行癖习（verbal and physical mannerism）之中，始终能听出无意识的声音。那些引发并维持着压抑的心理能量面临着另一种心理能量的挑战，后者主要是借助掩饰与逃避，试图将无意识中被压抑的内容推至前意识—意识的领域。这种冲突所产生的永恒对立尤其吸引着拉康的想象力，他在描绘压抑（repression）与监督（censorship）之下无意识的言说过程时，最有力地体现出自己运用象征语言的能力。例如，他在以下行文中阐发并修改了柏拉图的洞喻说：①

> 我们谈论的地点是人们认为柏拉图指引我们走向的那个洞穴的出路。虽说人们以为他们看见精神分析学家走了进去，但事情并非如此简单，因为这是一条在它们行将关闭那一刻之前你决不会抵达的出路（这一地点永远不会吸引观光者），因为开启它的唯一方式就是从里面向外面大声呼喊。
>
> *Écrits*

① 柏拉图在《理想国》第七卷中，将束缚于表象世界的人类比作置身地下洞穴的囚犯。囚犯试图逃出洞穴，这正对应于人类对启蒙与智慧的求索。

无论我们何时抵达无意识的洞穴，它始终处于关闭之中；我们唯一可获进入的途径，便是业已置身其中。只有对预备认可并采纳其耗之不尽的移置（displacement）[1] 能力的那些人来说，无意识的结构才是可以知晓的。

拉康屡番尝试向精神分析重新揭示它自身洞见所蕴含的发人深思之处，并借此点明：无论是实践中的分析过程，还是根据分析理论所做的抽象工作，压抑都始终在其中发挥着作用。有关无意识的发现本身就受制于压抑；按照精神分析所据以建立的对无意识的界定，无意识是本能能量自由活动的领域，不受任何稳定、遏制（containment）或感觉闭合作用（closure）[2]的左右，只是那些专业人员的考察才控制住它，把它固定起来。在一种惯常的概念游戏之中，这种漫无中心、难以估摸的特异动因也成了某种惯常无奇的对立力量。

不过，后弗洛伊德时代的精神分析学者对无意识蕴意所做的这种僵化式理解，在弗洛伊德本人的著述中也有相应的体现。这是因为他的发现令人惊讶，而他对无休止地自我衍生、作茧自缚的心理结构的看法，又驱使他到被形而上的猜想缓和后的世界中去寻求慰藉。然而，尽管弗洛伊德在自己的结论中有某些方面的疏忽（而他的发现原本可使他预见到这些方面），但正是他所陷入的危险，典型地体现了他的思想历险：拉康把他比为一位新时代的亚克托安（Actaeon），由于揭去了裹在无意识女神身上的薄纱，被自己的思想扼杀

---

① 移置："即某一想法的重点、旨趣或强度倾向于脱离想法自身，而转置到其它一些原本不甚强烈、但通过某种观念联想链与原初想法关联起来的想法上去"（Laplanche and Pontalis，词 1）。

② 指不完整的形象、观念等在想象中变得完整起来。——译者注

和拆解掉①。拉康始终把思考令人难以接受的弗洛伊德学说当作自己的任务，甚至不惜被逐出同门，并在实践与理论思考中贯彻那些被抑制的学说原则，借此促成它们回归精神分析，拆解固有体系。至此，我们已开始看到，拉康的"回到弗洛伊德"是多么的自相矛盾，而这种真挚的忠诚观念又可能需要多大的叛逆精神。

人们在解读弗洛伊德的文本时，容易陷入全盘肯定或否定的极端态度，拉康在对弗洛伊德的文本"从内部进行"重新思考时，始终坚持同时拒弃这两种倾向。在拉康第一部公开发表的重要著作《论妄想狂心理及其与人格的关系》(1932年；1975年重印）中，这种张力已展露端倪。拉康是从医学和精神病学切入精神分析的，而这本以他的博士论文为蓝本的著作，则标志着他思想历程的一个重大转折。尽管他仍恪守着传统定规所要求的一切学术上的繁文缛节，但却同时针对精神治疗的几种通行的解释模式发动了积极攻击。现有的传统精神治疗有能力赋予原本站不住脚或几乎未经验证的假设合法性，把它转变成教条，这种传统力量妨害了对妄想狂的考察。有些人在解释妄想狂时诉诸其假定的生理基础，或是病人的遗传性情或"体型"（constitutional type)。这些人求助某种可以一再使用的解释伎俩，使自己在面对单个的人类主体的时候，对其复杂性视若不见。

精神分析为拉康提供了一种很有价值的手段，可使人们借此重新认识到妄想狂是作为人（person）而存在的。妄想

① 典出希腊神话。猎人亚克托安窥见阿耳特弥斯（希腊神话中之月神与狩猎女神，在罗马神话中该职司女神名曰狄安娜）沐浴，后者羞愤而将前者变为牡鹿，猎人最终被其自己的狗群撕成碎片。——译者注

狂与整个精神分析理论所围绕发展起来的神经官能症（neuroses）并无二致，也可以通过考察患者的人格、性本性（sexuality）、童年经历、情感发展、家庭关系、思维能力及自我期望等等，得到合乎逻辑的系统描述和分析。一旦搜集和整理好这种材料，就无须再将病人归入临床诊断的类型学或“性格学”（characterology）。受精神分析的启发，拉康构想出一种关于人格的学说，主体在其中可以继续保有自己的过去、意向和创造性的才智。但拉康即使是在借鉴这一先例，称赞“精神分析大师绝妙的天才思想”的时候，也强调指出他的恩谢是有限制的，要注意到弗洛伊德理论中含糊混乱的地方。此外还有一点独特之处：他为了使自己的理论模式保持与其它思想体系的沟通，也多方汲取了包括斯宾诺莎、威廉·詹姆士、柏格森和罗素等在内的其他思想家的著作。拉康在《论妄想狂心理及其与人格的关系》中，以他那尖锐的论辩，顺畅展开而又相互修正的概念，创造出一种令人惊异的思想风格。

1936年，拉康在玛利亚温泉市举行的国际精神分析大会上宣读了一篇论文，这标志着他正式加入了精神分析运动。通过这篇介绍自己“镜像阶段”（mirror phase）观念的论文，拉康开始探究一种言语的行为产生（verbal production-in-performance）的模式，这后来一直都是他的特色所在。自那以后，他有一大批作品都是以会议论文及提交给专业团体机构的报告的形式出现的。这些作品或根据各种笔记拼接而成，或对手稿进行修订以供公开发表，还常常在再版时辅以编辑及加注工作，其中比较丰富的一部分是1966年以论文集形式出版的《文集》（*Écrits*）。它们既体现出精神分析诱使病人在诉说时采用的自由联想法，也隐约闪现出人

们期待分析者倾听病人言语时抱持的那种“自始至终悬置的关注”（evenly suspended attention）痕迹；这就意味着，即使是拉康的主要观念以及他所珍视的不媚俗的立场，也被有意以某种支离破碎的形式呈现给读者。

拉康在巴黎每周定期举行讲演，目前正在陆续出版经过编辑整理以后的讲稿，我们可以就此进一步走进他那充满思辨的研讨班。《讲演录》（*Séminaire*）某些部分的内容有助于澄清*Écrits*的一些主要观点，另有些部分对这些观点进行了精心细致的修正，余下还有一些则再现了拉康随兴而发、有如神赐的口才，面对这样的讲演，即便是再爱挑剔的才智也会出于羞愧或敬慕而退入沉默。拉康的行文时刻追求演讲的情境效果，他之所以用这样的风格写作，其目的是很显然的：一是通过章句之间难以把握的律动，彰显无意识所具有的能量；二是不使读者贸然建构文本的理论构架；三是迫使自己充分地领会、发挥语言的创造性作用。

面对拉康著述的这一特征，我们很难简单概括他对精神分析术语体系所作的贡献。我们完全无法凭借某种限定不变的方式，运用那些经他拓展与重塑过的弗洛伊德的概念术语。这些经过拓展与重塑后的概念术语，在履行分析任务的过程中彼此加以具体限定，而且随着思考情境的变化，意蕴本身也会产生重大的转变。拉康建构的观念游移不定，因此，面对一个特定的术语，最好是问“它有什么作用?”或“它的思考路径是什么?”而不是直接问“它究竟有什么涵意?”况且，拉康的概念，不管它们在他的心理模型（或他经常谈论的“构造”〔topologies〕）中居于主要地位还是从属地位，都充当着论辩的武器：不分析它们是如何得以适应拉

康专业领域中不断变化的论辩需要，就无法对它们进行完整的描述。

就以我上文提到过的“镜像阶段”概念为例。这个阶段发生在人类个体六个月至十八个月之间。在此期间，尽管婴儿尚未能完全控制自己身体的活动，但却头一次能将自己构想成一个内在协调而且具有自我主宰力的实体。当他从镜子里看见自己的映像时，他就真真确确地获得了这样一种形象：

> 孩童在婴儿阶段仍被自己运动机能方面的无力和嗷嗷待哺的依赖状态所束缚。此时他对镜中映像的这种欣悦的认定，似乎展示出某种典型情境下的符号基质（symbolic matrix）。在这一基质中，**作为主体存在的“我”**（I）初显雏形，在与他人相互认同的辩证对立关系中被对象化之前，在重新积贮起语言之前，这个作为主体发挥作用的“我”就被突然抛到了世间①。
>
> 同上

不过，产生自我认同的这一瞬间之所以具有关键意义，并不是因为它代表着迈向“成年”或“性成熟”所经历的一个阶段——拉康坚持不懈地攻击这种假定人类主体不断变化的发展模式，而是因为它体现着个体的某种持续不断的倾向，在该倾向的引导下，个体会终其一生，寻求并呵护某种“理想自我”（ideal ego）想象中的整体性。这些瞬间创造出的统一性，以及作为不断创造出来的自我，都是些虚幻之物，都是

① “to be precipitated”同时有“突然降临、突然被抛到”和“显露、成形”的意思。——译者注

为化解人类生存中某些无法逃脱的匮乏（manque）、缺席与不完整性所作出的努力而已。

即使通过我寥寥数行的引语和概括，我们也能清楚地认识到，拉康的镜像阶段概念远远不是只对儿童心理学有效。上段引文临将结束时，已可初见某种语言理论和人际感知理论的雏形；位于由这“镜中”一刻所揭开的想象性认同秩序（the order of imaginary identification）之上并与之相对的，是正在形成中的另一套经验秩序；在这里，我们已经可以隐约捕捉到拉康最喜欢指责传统精神分析实践的某一方面，即倘若自我只不过是一种想象而成的产物，那么，“自我心理学”的倡导者们将探求并把握这种宛若幽灵的实体作为自己的任务，这种做法又该是多么的愚蠢。

从某种意义上说，所有复杂的概念体系都是以上述这样的方式发挥功效的，体系中的每个组成部分都有助于限定其它部分，并增添它们的生命力。一般而言，塑造这些体系的那些学者总要把它们划分为彼此分离的子单元，以便处理；而拉康则很谨慎地认为，不应作出任何诸如此类的划分。在充满选择与拒斥的网络中，每一个概念都充当着关节点，通过某种特定的语言呈现给读者。在这种语言里，实际发生的选择与拒斥都仍体现为某种句法上的变动。

无意识的结构是拉康整个心理过程理论赖以建立的基础，以下我就将转而讨论有关这方面的一系列重大的深刻见解与理论构想。只有结合该理论的具体情境来考察，才能充分理解他那广为人知的独特的思考、谈话与写作模式，也才能对他作出负责任的评价。

弗洛伊德在对无意识的核心论述中，将静态构架性（topographical）、动态机制性（dynamic）与价值实用性（e-

conomic)的模式融合在一起[1]。我们不能用某种现成单一的理论语言来阐明和探究他的这一发现。弗洛伊德经过多年的分析实践与思考，在开始列举无意识系统的特征时，所使用的术语仍体现出生物学、机械力学、逻辑学以及语言研究各自独特的作用。他主张：一，无意识的核心是一系列本能冲动，它们可在不存在相互影响或矛盾的情况下共同存在；二、不能用任何否定、怀疑和确定程度来理解无意识；三，它是原初过程的领域，在这个领域中，心理能量借助移置(displacement）与凝聚（condensation)[2]，在各个观念之间自由地流转；四，它不具备时间性；五，它关注的并非外在现实，而是实现快乐及避免不快。

拉康的主要洞见之一，就是发现可以围绕为数不多的几个语言学概念，重新组织弗洛伊德对无意识及其与前意识—意识系统关系的阐述，就此提高这些阐述的逻辑性与变通性。这种创新的线索来自弗洛伊德本人，是他自己在著述中突出了“语言的事实”(facts of language)。在分析个体病例史及有关梦、言语及其它方面的失误、玩笑的著作中，弗洛伊德主要依据的就是言语叙事，并在对言语叙事的分析中表现出作为一位文本批评者所具备的娴熟技能与敏锐洞见。人类语言的作用机制是处在不断发展中的，这是弗洛伊德特别偏爱的一项主题。他在心理学著作中经常援引语言科学作为类比对象和论证依据。在拉康看来，弗洛伊德自己对语言学

① 有关这三种模式之间的区别，可参看 Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*。

② “（凝聚是）……无意识过程作用机制的基本模式之一：某一单一的观念体现着几个相互联系的联想链，并位于这些联想链的交结点上”（同上)。

本身的借鉴之所以谈不上相当可观，是有其历史的偶然性的：在弗洛伊德构建理论的同时，索绪尔等人也正在铺筑语言学这门学科的基础，对于一门处于萌芽状态中的毗邻学科，我们不能期望弗洛伊德有何详尽的了解或作出什么有益的推论。

对复杂系统进行共时性分析，这从一开始就注定弗洛伊德无法把握，而拉康却能体察得到。因为在弗洛伊德思想逐步成形的年代里，比较语文学（comparative philology）尚占据着语言学的皇冠地位，它不仅不能对这样一种分析提供什么教益，对心理学家来说，有时还成了助长偏误的因素。比如说，弗洛伊德在评论卡尔·阿贝尔（Karl Abel）那充斥着缺乏论据的猜想、现今已不再权威的小册子《基本语词的对立意义》（*The Antithetical Meaning of Primal Words*，1884年）时，拿不受任何矛盾控制的梦中思维与阿贝尔提出的人类语言的某种原初状态相比照。在阿贝尔那里，某些特定的语词同时有着对立的意涵。（古英语中的“bat”〔“好的”〕与“badde”〔“不好的”〕被认为具有共同的原初意涵“好的—不好的”）。弗洛伊德后来提出，“梦中对立各方的对等性（the equivalence of contraries in dreams）是人类思维中一项普遍具有的原初特性”，并把阿贝尔的著作作为自己这一见解的唯一参证。也就是说，他自己关于“万物本原”的颇为一厢情愿的猜想，不过是建立在童话式的一丁点儿语文学基础之上。

与此相反，语言学限制这种思辨的发展，主张在语言与思维间作更具潜力的比较。只要语言学深入构成语言的最小可分单位，考察这些单位在综合体系中彼此之间交结与融合的可能方式，就可以为分析心理机制提供一系列可验证的模

式。语文学将弗洛伊德带到了幻想中杳无人迹的荒岛，而拉康的语言学实践则将精神分析重新引回弗洛伊德最擅长的领域，即深入探究心智结构，并给出合乎逻辑的连贯阐释。

“无意识是以类似于语言的方式建构起来的”（L'inconscient est structuré comme un langage），这是拉康最著名的看法。它清楚地展示了语言学给拉康留下的深深痕迹。同时，作为一种比拟判断，它有助于提醒我们注意在精神分析中诉诸语言学概念所产生的一些问题。针对拉康的概括，我们可以提出这样一些基本问题：一，这种类比的精确性与有效性如何？二，无意识概念相对于语言概念是否具有逻辑上的先在性？三，如果术语的秩序倒转过来[①]，是否说的是一回事儿？或者，性质不同但具有同样的意义？或者，意义要小些？拉康在这一领域的著述体现出一种双向的投射（two-way mapping），一是无意识对于语言的作用，一是语言对于无意识的作用。他在展开这些论述的时候，始终不愿迎合读者寻求确定的观念和原则的意愿，一直不对这些基本问题给出限定的回答。

大致说来，我们可以从两种途径切入语言与无意识之间的关联。首先，心理方面的张力与冲突显然会在根本上促成人类语言结构的确定：无意识的不完整形象创造出了语言，这种观念不管怎么说，都带着某种令人怦然心动的诗意，对研究无意识的学者们向我们描述的那两套水乳交融的系统作出解释。其二，语言是精神分析独一无二、不可离弃的中介：当病人诉说自己的梦境和臆想时，当分析者打断病人的话语，强加自己的建构时，我们能够探知的就只有以语言为

① 即“语言是以类似于无意识的方式建构起来的”。——译者注

中介的无意识形式。推断无意识的某种所谓"纯粹的"、前语言的可能状态，或是竭力勾勒语言的观测手段在无意识材料对象上打上自身结构烙印的各种途径，都将是徒劳无益的。因为这些间接考察同样是以语言为中介的，那些业已"欺骗"了我们的东西还会再一次欺骗我们。

拉康对头一种切入途径没有什么兴致，他更愿意以另一种方式讨论这一话题，即语言创造出了无意识。在他眼里，语言中介作用的范围远远超出了精神分析过程中分析者与本人之间的对话。他指出，主体的人在逐渐开始获得言说能力的时候，将自身逐步纳入某种既有的符号秩序之中，并就此把自己的力比多（libido，法语为 désir）交付该秩序的系统压力支配。也就是说，主体的人通过采用语言，便可对自己体内自由的本能能量施加影响并加以组织。人在运用语言的时候，尽管是在用语词塑造事物，但却对语词在他自己身上已经和正在继续产生的影响茫然无知，这是人类独有的情有可原的弱点。

拉康首先得详尽地探讨语言和无意识这两个系统的基本结构要素，才能对它们作出比较，阐明它们相互之间可能存在的许多关系。他尤其借鉴了索绪尔（Saussure）对语言符号的两分界定，即任意性联想关系（arbitrary association）中的能指（signifiant）与所指（signifié），以及语言学家诺曼·雅各布森（Roman Jakobson）提出的言语组织的两极方式——隐喻性的（metaphoric）和转喻性的（metonymic）。（稍后我将讨论这几对术语）。从以下几个方面来说，这些概念很有些用处：一，它们与弗洛伊德思想中几组彼此对立的概念之间具有比较妥贴的对应关系；二，拉康非常欢喜采用类似代数式的方式来描述心智过程，同时这种方式也可以很

方便地融合这些概念，并对它们进行重新整理；三，若要在更广泛的范围内进行比较分析，也存在着某种严重的局限。简言之，这种局限就是弗洛伊德在描述无意识时，很少能够与语句或整体上的句法结构之间对应起来。弗洛伊德对无意识的界说之所以新颖得出奇，其实大半是因为他在自己的论述中，拒绝亦步亦趋地迎合句法促成的那些等级组织结构。因此，精神分析在描述心智作用机制时，并不怎么倚重某种固定语言在语法中表达出的系统。拉康没有采用那些适用面窄的语法范畴，而是以具有高度重组能力的某些特定的潜在二元结构作为他的模式的基础。

拉康于 1953 年和 1957 年分别递交了两篇论文，题为"精神分析中言语与语言的功用和领域"和"弗洛伊德以来字母在无意识或理性中的能动作用"，第一次充分地将索绪尔的学说运用到精神分析中。但他的宗旨并不在于通过将一套尚未理清楚的原则变成固定秩序，来把一种固定不变的语言学理论纳入精神分析：弗洛伊德与索绪尔之间的相互遭遇，将使他们两个人都在对方的映衬下获得被重新思考的可能。

对于索绪尔而言，符号体现出了两个分立领域之间某种不可预期的冲突和融合，而这两个领域本身不仅变换无定，而且也没有明显的特征：一方是人的思想，另一方则是人发出的声音。然而，一旦思想域中的某个部分（某项所指）与声音域中的某个部分（某项能指）之间产生融合，就会形成彼此完全依赖、亲密无间的关系：

> 语言还可以比作一张纸：思想是正面，声音是反面：我们不能切开正面而不同时切开反面，同样，在语言里，我们不能

使声音离开思想，也不能使思想离开声音。这一点只有经过一种抽象工作才能做到，其结果就成了纯粹心理学或纯粹音位学（pure phonology）。

《普通语言学教程》①

拉康虽说是借用了索绪尔的术语，但他仍对本段引文描述的这种能指与所指之间的均衡对称状态提出了质疑。他之所以使用 S/s 这一公式（即能指/所指），不仅是因为他想最简略地概括索绪尔的理论，而且也想凸显其中内在的固有问题，即所指的确切地位与角色。就后一个目的而言，虽说乍眼看来，算式 S/s 只是拉康自己构想出来的演算体系中的一个操作步骤，实际上却把它看成是一首细致入微的诗，一种个人的表征。隔开两个符号的斜杠，其本身就不止是一个符号，它生动地展现了被隔开的两者之间某种无法抹去的必然裂痕。同理，之所以将所指置于斜杠的下方，并不是出于数学习惯和比较方便的原因，因为在拉康的阐述中，所指实际上的确“潜藏”（slip beneath）在能指之下，并成功地抗拒着我们限定它的位置和范围的努力。由此我们可以看到，能指（大写字母，正体，上方）相对于所指（小写字母，斜体，下方）具有至上地位。

拉康论点的主旨在于：探求“纯粹”形式的所指，即探求纯然质朴、与语词无涉的思想结构，是一种毫无意义的举动；语言在人的思想中扮演了某种构成性的角色，不存在索绪尔提出的那种“纯粹心理学”。精神分析学者与语言学家

① 中译文据索绪尔《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆 1996（1980）第 158 页。——译者注

一样，都应将关注点放在意指链（the signifying chain）本身上：可以在该链中观测到的关系，才是考察心理结构与主体人结构最可信赖的导引。

拉康通过这样的方式，生动地凸显了索绪尔思想的内核，从而可以同时将它作为组织和革新精神分析理论的工具。他所承诺的任务初看起来似乎显得很有局限，并留有隐患，因为只有将能指与所指之间的区分（就其将外显的与潜在的对立起来而言）推至极端，才能加以利用，又有可能转而被纳入弗洛伊德本人提出并分别加以运用的一些区分之中，比如意识与无意识，梦境与"梦的潜在思想"，神经官能病征与被压抑的意愿。

但拉康还是努力将这几组对立范畴拆解为某种由一对术语构成的普适性符码（an allpurpose two - term code），并恰如其分地用图示阐述弗洛伊德的思想。他在考察以多种不同方式相互联结的能指序列时，就是依循着弗洛伊德在阐述梦的运作时建构起来的那些结构分析步骤，例如，在以下这段引自《玩笑及其与无意识的关系》的文字中，弗洛伊德通过扼要阐述移置的观念，清楚地描绘了能指发挥作用时的形象：

> 梦的运作……夸张地体现了这种逾越一切束缚的间接表达方式。在监督作用的压力下，任何类型的关联都足以通过影射作用（allusion）起到替代的作用，而移置也可以是从任何一个要素移到任一其它要素之上。内在联想（如类似性、因果关联等等）被替换为外在联想（共时性，空间上的邻近性，声音上的类似性），这是梦的运作的一个非常显著的特征。

弗洛伊德通过展示俯拾皆是的丰富案例，兴奋地观察着无意

识通过灵巧地操纵并非出自其原意的新异材料来实现它的意愿。弗洛伊德与拉康各自关注的重点是有差异的：弗洛伊德虽然承认他的“外在联想”的力量，但却认为，只有在与自己掩饰或移置的“内在联想”的对比衡量中，这些“外在联想”才能充分展现自身的意涵；梦境要想获得可读性，就必须依赖那些带有推测性的“梦的潜在思想”；而所指则吸引着我们去探求它，哪怕它已从我们的视线中隐身而去。对拉康来说，这种在能指和所指之间摇摆不定的解释很容易会使我们忽略前者，而将注意力转向另一个难以把握的易变领域，即充满间接实现愿望的幻象；能指之间的关系是一种被忽视了的资源，它能提供给分析者非常充分的信息。

拉康也很强调能指。他区分了弗洛伊德理论中的结构性要素与解释性要素，从而更进一步地深入到语言学领域之中。就第二个方面来说，拉康借鉴了雅各布森的思想，后者认为言语组织的两极方式正喻示着意指链中两种彼此不可化约的基本关联模式。在雅各布森看来，任何一个符号过程中都同时存在彼此竞争的隐喻和转喻这两极。他本人也关注到，在弗洛伊德概括无意识特征时所用的那些范畴与他自己所采用的范畴之间，可能会有彼此重叠之处：弗洛伊德的“移置”和“凝聚”都以接近原则（the principle of contiguity）为基础，前者是转喻性的，后者则是提喻性的（synecdochic）①；而他的“认同作用”（identification）与“象征作

① 转喻：“用具有某种属性或符合某种修饰成分的事物名称来替代该属性或修饰成分名称的一种象征手法”；提喻：“用某个更全面的用语替代另一个指称较具体的用语，或与此相反：即如以整体代部分，或以部分代整体，等等”（《牛津英语词典》）。即本书前章译“举隅法”，此章为与其它各种比喻手法相对应，采用“提喻”一译。——译者注

用”（symbolism）则以类似性（similarity）为基础，从而是隐喻性的。对雅各布森这种不太精致的主张，拉康并不怎么放在心上，而是自己提出了一种较了简单但却更具说服力的对应关系：凝聚（Verdichtung）对应于隐喻，而移置（Verschiebung）则对应于转喻。这些都是弗洛伊德的关键概念，可以毫不困难地将认同作用与象征作用转为这两者之间的某一个。

但拉康并不满足于仅将各项语言学术语与无意识的心智作用过程一一加以对应。雅各布森的术语与索绪尔的一样，都还需要进一步的推究：如果说它们确实像自身所描述的那样，成为名符其实的能指，那它们本身就必须表现出多重复合、多元决定（overdetermined）[1]、以及始终适应于新的用途的特点，因此就附带产生出另一对交叉跨越的关系来——这也属于一种连续序列上的新起点：神经病征所赖以产生的心理机制牵涉到两种能指的组合，一种是性方面无意识的创痛，以及身体内部的变化或身体产生的行动，从而是隐喻性的；另一种是不可消解、无法满足的无意识的欲望，它包含了对象与对象之间持续不断的能量移置，因此是转喻性的、(转喻性作用机制的束缚产生的并不是某种病征，而是某种痴恋〔fetish〕)。

用这样的双重方式来重组雅各布森的对立范畴，会产生这样的结果："隐喻"与"转喻"的术语不仅将清晰实用的次级范畴（subdivision）引入能指观念，自身还产生出变换

---

① 多元决定（overdetermination）："即无意识的各种形态（如病征、梦等等）可归之于一系列复杂的决定性因素"（Laplanche and Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*）。

莫测的意指效果。拉康在整个著述中经常提到这一过程。他的理论元语言始终在努力适应对无意识的分析，并因此成为一种纯粹而简单的语言，然而也是一种异质而复杂的语言："不存在元语言……没有语言可以言说关于真相的真相，因为真相自身只能建立在它所言说的东西之上，除此别无它途"（*Écrits*）。

我在上文曾指出，"无意识是以类似于语言的方式建构起来的"这一主张的表述方式，本身就使我们关注到它作为某种理论原则，自身可能具有的局限。不过，行文至此，我们也应搞清楚拉康都采取了哪些方式，以避免这些局限。只须考察涵纳无意识与语言的某种"符号秩序"，就可以着手解决有关这两者在逻辑或时间顺序方面孰先孰后的问题。拉康将自己严格限制在探讨索绪尔和雅各布森所描述的语言的**基本要素**上，而不探究更高的句法组织模式，从而始终保持着对所有符号系统的基本可分要素的关注。我们可以在言说、病征、梦和不自觉的遗漏或行事中看见和听见的那些无意识，是受着与其它所有系统一样的规则支配的：拉康将这些规则概括为"能指的法则"。他充满自信地在此打通根本性的东西与普遍性的东西，从而在自己"类似于语言的方式建构起来"的话中发现了某种冗赘的要素："建构起来"与"类似于语言"说的完全是一码事儿。"在语言之外，或除了通过语言的方式之外，不存在任何结构"（Iln'est structure que de language）。

在拉康笔下，能指在心理生活中被赋予了特殊角色，这种特殊性有着各种不同的说法，如首要性（primacy）、先在性（precedence）、驾越性（preeminence）、持久性（insistence）、优先性（supremacy）。在这种特殊的角色之外，还

伴随着对术语的又一次意义重大的重新界定，以及又一次旷日持久的论战。这里我指的是“主体”（subject，法语为 sujet）和“自我”（ego，法语为 moi）这两个术语。在镜像阶段乍露端倪的自我是连续发生的想象认同的具体化产物，并作为个人“身份”固定的或据认为是固定的所在而受到珍视；而主体则根本就不是物，只能把它看成某个以未来为取向的持续意向过程中的一系列张力、转移或充满对立的激变来把握。自我在弗洛伊德的本我—自我—超我静态构架中是作为张力的交结点（tension - point），在拉康那里则被视为某种绝然对立的人类主体模式中的一个必然要素；有人认为，自我自有其目的，是自我人格（selfhood）的一个受到威胁的居所，需要不断地加强自身，以抗御来自本我和超我的充满敌意的侵入。拉康对这种想法不屑一顾：这种被强制稳定和平静下来的自我，只能是茫然落入那些“灵魂操纵者”（soul - managers）和社会工程师（social engineers）的控制。在拉康关于心理机制作用的阐述里，核心观念并不在于自我，而在于主体。主体并不像人们通常所说的那样，“消失”在拉康的手中，而是借助于拉康的构思与重新构思，拥有了自己多重复合的发展轨迹。

主体流动性的基础源于意指链本身，因为能指不仅构成了主体，控制着主体（拉康谈过“能指在主体中的优先地位”和“能指凌驾于主体之上”）而且还积极地寻求主体，把它作为自身的中介性术语：“所谓能指，代表的是相对另一个能指而言的主体”（a signifier is that which represents the subject for another signifier）。但主体绝不仅仅是能指的某种附带产物或附生现象，它与能指之间有着某种相互依存的关系，就这一点来说，无论对其中哪一个作何判断，都必然适

用于另一个，当然得有一定的适当调整。两者都凸显了不限定的结构性移置能力，而这种能力又必然凌驾于各种先天继承或后天习得的心理特征之上：

> 虽然主体自有它内在的生物性天赋和后天的社会性习得，但在它们的行为、命运、拒绝与盲从之中，在主体的目的与命运之中，仍处处体现着能指移置过程的决定作用。不管这些主体具有什么样的性格与性别，也不管……它们愿意与否，所有可以被充作心理学分析材料的东西，统统得遵循能指所提供的道路。
>
> *Écrits*

心理学的传统语言在描述思维时具有一种根深蒂固的倾向，仿佛思维是一些事物、力量或官能（faculties）聚合起来的某种稳定的东西。受着这种语言的束缚，有些人对心理学中模式建构的逻辑如何符合完整一致的要求有着特定的期待，在这些人眼里，初看起来，拉康在阐述过程中的主体（subject－in－process）时，表现出令人难以置信的肤浅和轻淡。引人注目的是，他关于主体“只不过”是空洞、流变且无中心的见解，正是历经了一项又一项的分析，从一种特定的语言中凸现出来的；在这种语言中，所有关于一致、连贯和精确的期待，都无一例外地遭到了消解。

拉康将主体这种持续不断的重构过程所发生的能指领域称为符号秩序。该秩序在符号—想象—现实三重复合体系（triad Symbolic－Imaginary－Real）中居于支配地位。在拉康的思想中，这个重复合体系已经获得了某种创造性的地位，堪与弗洛伊德晚期思想中的本我—自我—超我三重复合

体系相比拟。（尽管拉康的三重秩序与弗洛伊德的三重动因被用以完成同样的分析工作，但不可能在这两套术语之间建立一一对应的关系）。最好将拉康的各个秩序理解为某种不断转换的论证重心，而不是一成不变的概念；各个秩序随时有可能被纳入对其它秩序的重新界说之中。

我已指出过，在我关于主体和自我的评述中，符号秩序与想象秩序之间存在某些对立。前者的特征是差异、断裂和移置，而后者的特征则是对同一性或类似性的某种寻求。想象秩序源于婴儿关于它的“镜中自我”（specular ego）的经验，但一直延伸到个体成年后对他人以及外部世界的经验之中：只要发现主体内部、主体彼此之间或主体与事物之间存在不切合现实的认同，则必然是想象秩序在起支配作用。虽说这两种秩序彼此不同而且相互对立，但符号秩序侵入了想象秩序，组织这种秩序，并把握它的方向；在意指链的作用下，想象秩序的所谓恒定性暴露出它虚幻的实质，并被强引着流动起来。

现实秩序是三者中最为扑朔迷离的一个，*Écrits* 中给予它的关注也最少；而拉康的《讲演录》对现实秩序的阐述最为充分，也最具挑战性。从他有关该观念的阐述中，我们可以分辨出两种明显不同的总体趋势。首先，不管现实秩序是一种物理客体还是某种与性有关的创痛，它是在那里（there）、已经在那里（already there）的东西，是不为主体所企及的东西；当我们作为主体登场时，特定的游戏已经开场，特定的骰子已经落定。**物已经在那里了**（Things are）。不过，意识到这一点并不等于陷于逆来顺受的境地之中：“你难道不认为骰子已经掷出这一事实颇有些荒唐可笑吗？”（《讲演录二》）。超越这种“可笑的”现实秩序的途径，是由

符号秩序提供的人类独具的途径：正是因为有了符号秩序，骰子可以再掷一次。不过还有第二种趋势，现实秩序是受到语言作用的原初混沌状态（primordial chaos）："正是词的世界创造了物的世界，物的东西最初是与彼时彼地正在萌生的一切混融在一起的"（*Écrits*）；现实秩序的结构是由人的命名力量赋予的。

这两种观念都根本算不上新颖，语言常识在阐述这两者的过程中都发挥了显著的作用，它们彼此之间的歧异也只是表面上的。它们都强调了语言能力的局限性：现实秩序迥然外在于能指序列，它可以被主体自身所建构乃至"创造"，但不能被命名。这就是语言不可弥补、不可控制的"外在特征"；就是意指链体现出的无限递归（indefinitely receding）的趋势；就是符号秩序与想象秩序一并消逝的地方。根据这样的观点，在拉康的思想中，现实秩序的意涵几乎是"不可说的"（the ineffable）或"不可能的"，它在三重复合体系中所发挥的作用要比其它两种秩序弱一些。但这个术语非常好地将各种歧异与不对称之处重新引回到对符号秩序与想象秩序之关系的思考中（而人们原本是草率地将这种关系归纳为某种二元对立的），并同时提醒我们注意到，拉康笔下被人们认为是无所不能的主体还是有它的局限的，因为主体的符号建构与想象建构都发生在超越于主体本身的某个世界之中。

在拉康看来，主体是"去中心"的（decentred）和辩证的。但对于这种描述本身，他也曾经通过多种方式修正过，以期有条不紊地防止这样一种危险，即强化或似乎在强化那些一成不变的、可随时重复使用的概念的局限。对拉康本人及其他人来说，尽管并不存在什么万无一失的办法，可以避免有意打散在各处论述中的原则变成集中化的教条，也不能

确保抵御套话的作法不至于产生自身的新套话，但大体而言，拉康的这些防范措施还是很见成效的。这是因为，他在描绘主体时断时续的活动轨迹时，使用了一些近乎同义的词（“refente”①、“division”②、“Spaltung”③、“fading”④等等），并借助“它者”（the Other——法语为 L’ Autre）这一主导性的多义术语而始终发挥着效力。与拉康其它的术语相比，“它者”更坚定地拒绝屈从于某个单义意涵；它在每一次具体运用中，都将“缺乏”（lack）与“差距”（gap）引入主体的运作之中，并以此削弱了主体的自我人格、内在深度（inwardness）、统觉（apperception）和充盈性（plenitude）；它还通过使欲望的目标始终维持在不断涌现的状态之中，确保了欲望的不可消除性。

弗洛伊德与拉康都认为，原初的、首要的它者是俄狄浦斯三角关系中的父亲一方，他禁止乱伦，威胁要阉割，并通过完全禁绝孩子对母亲的欲望，成为引出法权戒律的代理执行者（inaugurating agent of Law）。拉康关注的不是某个特定个体现实中或想象中的父亲，而是个体符号意义上的父亲，这种意义上的父亲的名字引发并推动着意指链：“正是**父亲之名**（nom du Père），使我们不得不认可符号功能的支持作用：自人类历史形成伊始，它便将父亲的人格与法权的形象等同了起来”。主体与代表合法性的父名的最初遭遇，以及被迫束缚于匮乏、不满的境地，产生了彼此交结的侵犯与顺从的复杂模式，并在主体与他人的交往中留下了不可磨

---

① 法语“剖开”。——译者注
② 法语“分开”。——译者注
③ 德语“分裂”。——译者注
④ 英语“衰减”。——译者注

灭的印记。(拉康经常借用黑格尔的主奴关系，作为该过程的一种可灵活进行重新解释的模式)。不管这种交往是以人与人之间的日常接触，还是以病人与分析者间的对话形式出现的，都是拉康关注的一个主要问题。他极其透彻地探讨了这样的交往在主体的构成过程中所起到的决定性作用。

主体是在与它者的日常接触（encounter）中被反复不断地塑造出来的：

> 我在言说中所寻求的是他者（the other）的反应。我的问题是：是什么构成了作为主体的我？为了被他者认可，我完全根据未来的考虑来安排自己的言语。为了找到他，我在呼唤他的时候给了他一个名字，这样他为了回答我，就不得不要么接受、要么拒绝这个名字。
>
> 正是从它者那里，主体接收到了哪怕是由他自己所发出的信息。
>
> ……因此，它者是被构成为向作为听者的他言说的主体我的要素的汇集中心，在这里，一个人所说的东西已然成了回答，不管这个人是否已经说过，他者都决定成为其听者。
>
> *Écrits*

主体与它者关系的特征是由欲望所刻划的：

> ……人的欲望在他者的欲望中确立了意义，这与其说是因为他者控制了主体所欲求的东西，不如说是最初所欲求的对象正是由他者所确认的。
>
> 实际上，很显然……人的欲望是作为他者的欲望而确立自己

的形式的。

>……人的欲望就是它者的欲望（le désir de l' Autre），因为"的"（de）的从属关系给出了语法学家所谓的"主格限定"（subjective determination），也就是说，他所欲求的东西就是它者（是这种东西规定了人的情感的界域）。
>
>同上

我们可以通过诸如以下这些观点及其彼此之间的关联，看到绝大多数出于有意的意义更替：比如说它者，这个术语有时指的是主体—它者对立二元关系中的一方，有时则包容了主体与它者这两个术语，指的是"他者性"（otherness——altérité，hétéronomie）的整个汇集中心或背景条件。而当同一个术语被用来连结人的内在世界和人与人之间的外在世界的时候，情况就会变得更加复杂。

拉康告诉我们，弗洛伊德最重大的结论，是发现人在其自身之内承受着他者性。无意识与前意识—意识系统之间的分裂，使人直接面对着他自己强烈的"相对于自身的外在性"（extraneousness to himself）。站在前意识—意识的角度上来看，无意识——即所有欲望都要经过的意指链——便成了另一处场所，另一套语言："无意识是它者的话语"。跨越主体与外在它者之间裂痕的信息也在向内部传递着："无意识在主体接收的地方成为它者的话语，其形式是反向倒置的，以适应于承诺，即被主体自己遗忘了的信息"。尽管拉康很是小心，但它者还是有沦为一个丧失活力的单向度概念的危险。为避免这一点，拉康在他的晚期思想中又加上一个令人费解的"小他对象"（small - other object——objeta）。

这个概念有许多意指，其中包括俄狄浦斯三角关系里的阳具想象性在场与阳具想象性缺席这两个方面。

面对这个在各种论述之间如此混乱地改变范围的术语，拉康的读者或许会感到困惑，很想知道它凭什么能这样：这个“Other”什么意义上应冠之以大写开头（统译为“它者”——译者注），又在什么意义上可以如此随意地转换（如“Other”，统译为“他者——译者注）呢？可以把这个术语界定为一位父亲，一个地点、一个方面、一组辩证对立关系，主体内部的某一视界（horizon），超越主体的视界，无意识，语言，能指，在如此繁杂的界定下，它如何能够维持自身作为一种操作工具的有效性？冠之以大写开头，难道不是将某种虚幻的权威性光环赋予这凌乱无章的大杂烩吗？

这些质问似乎是在指责拉康思想探索上的不负责任，但倘若从整体上考察他的思想，把它作为由意指相互映射的各个部分（mutually implying parts）所组成的一个综合体系，就会在相当程度上防止产生这种指责，因为父名——原初的它者——引出了欲望与其对象（们）之间的某种裂痕，而对于主体来说，他的整个一生、他的各个方面的经验，都受缚于这一裂痕，并与它有着密切的关系。这种基本疏离（primordial estrangement）就其根本性质而言，注定要无一例外地不断重复产生并被加以转换；它既是语言的肇始，又是主体的起源，并为人获得人性提供了基本的前提条件①。正是因为这种最初的他者性不受拘限地穿越了人在其间活动的所有地点与

① 拉康利用了法语中的同音近形构词，“玩弄”了一个双关：“父亲之名”（nom-du-Père）同时也是“父亲之无”（non-du-Père），从而以最精致的方式揭示了屈从对象与主体凸生的辩证关系。——译者注

场合，所以“它者”这个术语在拉康的行文中游移不定，并被加以改换。拉康对他的术语的多义性不应承担任何责任，没有什么能要求他个人来担当生活中某种真实的东西……

根据我至此所谈的东西，我们已能清楚地发现，拉康在对精神分析的探索中已经赋予语言前所未有的重要地位。弗洛伊德在《常人分析的有关问题》（*The Question of Lay Analysis*）这本小册子中主张，未来的“精神分析学院”不仅将讲授医学教员熟知的学科，还“将包括医生在他们行医时不会接触到的、与医学看不出有什么关系的一些知识门类：文明史，神话学、宗教心理学以及有关文学的学问。分析者除非是非常精通这些科目，否则，他从自己那一大堆材料中将提炼不出任何东西”。拉康给这一名录添加上的，不仅仅是语言学，还包括“修辞学，亚里斯多德论文中技艺性意义上的辩证法，语法学，以及那位于语言审美之巅峰的诗学——它将包括被忽略了的隽言妙语（mot d' esprit）的艺术”。在自己的工作与著述中综合运用这些知识门类的分析者，不仅是在脱离于传统，还是在回归精神分析思想富饶的源泉：就对文学及有关语言的学问的广博知识和敏锐感受而言，弗洛伊德及其早期的追随者们堪为典范。

我们已经讨论过拉康从语言学中借鉴的东西。但关于这一领域给予他的东西，还有三点值得一提：一是修辞学和文体学的，一是批评性注释的，还有就是广义上的文学生产实践活动的。正是根据这些活动在拉康著作中留下的印记，来自语词世界的入侵者以一种古怪而迷离的方式利用了他的著作，并使我们捕捉到一系列重大线索，以尽力理解他的思想在当代法国“人文科学”中愈益显出的独特的促进作用。

拉康在借鉴传统修辞学中的象征修辞（figures）和转义喻指（tropes）的时候，沿袭了弗洛伊德乐此不疲的那种带有思辨色彩的比照模式。例如，弗洛伊德在以下这段选自《精神分析有关科学旨趣的主张》（*The Claims of Psycho-analysis to Scientific Interest*，1913 年）的文字中，在讨论了作为"像一种语言而存在"的梦之后，转向另一种颇具创造力的类比：

> 如果我们考虑到，梦中的呈现方式主要是视觉形象而不是语词，就会发现，将梦与书写体系而非一种语言相比甚至会更合适一些。实际上，梦的解析完全类似于对诸如古埃及象形字之类的某种古代象形书迹所进行的解读。这两种情况中都含有某些特定的成分，它们只是起着"限定词"(determinatives) 的作用，即确立其它一些成分的意义，而不可被解释(有些情况下也不可读)。在这些古代书写体系中，也同样存在梦的各种不同要素的含糊性；它们还都存在省略许多关系的现象，都得根据上下文情境来提供。如果说对梦中呈现方式的这种观念尚未被细究的话，那么我们只能把它简单地理解为出于以下事实，即精神分析学家完全不了解一位语文学家在考究诸如梦中呈现的东西这样的问题时，将会产生的态度和利用的知识。

弗洛伊德所说的梦与象形书迹之间的关系与拉康所说的无意识机制与修辞学之间的关系是一致的：

> 迂笔 (Periphrasis)，倒置 (hyperbaton)，略笔 (ellipsis)，宕笔 (suspension)，伏笔 (anticipation)，紧笔 (retraction)，否定 (negation)，漫笔 (digression)，反讽 (irony)，这些都是写

> 作文体的修辞手段，（即昆体良①的 figurae sententiarum）；同样，引申夸张（catachresis），曲言反叙（litotes），代类换称（antonomasia）以及具象细描（hypotyposis），都表现出自己是表示这些比喻手法最合适的术语。当这些手法本身就充当了接受精神分析的对象实际上所言说话语的主动性修辞准则时，你难道真能把这些仅仅看作是言说中的修辞手段吗？
>
> *Écrits*

对这两位学者来说，令人感兴趣的与其说是这种比照所给人的启发，还不如说是那些表面上风马牛不相及的术语究竟是否具备可比性。象形文字与修辞学都体现出计算和文明化了的人工巧智对粗朴经验材料的征服。因此，无意识被如此不假思索地想象为粗朴无序的东西，却在操纵自身的结构时表现出一种臻于完美的"文明化"狡计，就显得非常奇异了。

我们已经看到，拉康在他的著述中，赋予隐喻与转喻这两个修辞术语特别的功用和地位。尽管我刚才列举的名单中提出了其它许多术语，但它们的重要性绝不是体现在各自作为分析工具时的单独用途上，而是体现在它们综合起来所能提供的教益之中。了解修辞学的分析者比起他的同行来，将更有可能保持对以下两方面的敏锐感受：一是构成"文体风格"的规范用语的抑扬顿挫及病人个人话语的独特性质，一是分析者得以从说出的语词入手进行重新解释的无意识话语的特殊性质。像这样的比照之所以对弗洛伊德和拉康都具有

① Quintilian，一译昆提利安，35？—96？年，古罗马修辞学家，著有《雄辩术原理》（12 卷）。——译者注

不尽的吸引力，根源在于它们兼具了普遍化和特殊化的能力：它们有助于强调关于无意识的普遍真相——即无意识具有结构，或在拉康看来，无意识**就是**结构——但同时也使明智的研究者敏锐地关注到有命名能力的个体的承受方式。

拉康在他的整个著作中，始终体现出作为一位解释者所具备的娴熟与机敏。他对弗洛伊德著作的整体把握，以及同时在多个层面和侧面论证问题的能力，都达到了相当的水平。他透过弗洛伊德原著的字里行间，展开了大量的注解与评论：随着我们的阅读，弗洛伊德的原著新意迭出，而在突然打乱行文节奏的括号、插入语及限制性或修饰性成分之后，我们又隐约捕捉到他对弗洛伊德某些观念——不管是原意还是引申义——颇具意义的保留意见。（拉康假定作为他的最初听众的那些同行和学生对弗洛伊德都有着细致的了解；不具备这种背景的 *Écrits* 的普通读者们要想有所收获，就得有超常的想象力或自我欺骗的能力）。当然，在 *Écrits* 与《讲演录》中，还是有几处以精细晓畅的方式对文本进行了解读和重新解读，其中有两个个案尤其具有启发性：弗洛伊德的一个句子和爱伦·坡的一篇短篇小说。

弗洛伊德在《精神分析引论新编》第三章的结尾部分，谈到了分析者未有尽期的工作："本我所在之处，自我也应到场。这是一种后天文化性的工作，与为荷兰须德海进行人工填海造地并无不同"（译者按：参照高觉敷先生译文）。倒数第二句的原文系"Wo Es war, soll Ich werden"，在标准法文译本中成了"Le Moi doit déloger le ça"（自我必取本我而代之）。拉康猛烈地抨击了这个法译本，认为它撇除了原文中体现出的层次感。弗洛伊德这句格言式的表达可以与苏格拉底之前的古希腊哲学家相比。拉康指出，弗洛伊德在此

与他惯常的用法不同，没有使用“das Es”和“das Ich”的形式，而省略这两个定冠词则造成了一系列后果：其一，两种心理动因就此成了两项普遍法则；其二，该语句也成了一条道德律令；其三，它包含的两个名词也不再截然对立；最后，它还隐含了某种令人震愕的悖论：“（即）迫使我承受自己应有的因果关联”（〔celui〕d'un impératif qui me presse d'assumer ma propre causalité）。拉康给出了一整套释义与“改进后的”译文：

> 本我所在，我必与其偶遭遇之（*Écrits*）〔Là où ça, il me faut advenir〕。

> 作为主体之我，必在彼处与其偶遭遇之（同上（〔Là où c'était, là comme sujet dois - je advenir〕。
> 它在那儿，或者说它自身在那儿，我们想使人们明白，这是我偶然遭遇的义务（同上）〔Là oùc'était, peut - on dire, là où s'était, voudrions - nous faire qu'on entendit, c' est mon devoir que je vienne à être〕。

> 在这里，在梦的领域，你有了在家的感觉（《讲演录六》）〔Ici, dans le champ du rêve, tu es chez toi〕。

> 因此，想象之路自我封闭，经此我必在分析中与无意识自在之处偶遭遇之（Ecrits）〔Ainsi se ferme la voie imaginaire, par où je dois dans l'analyse advenir, la où s'était l'inconscient〕。

拉康在以上各条重新阐述中，都主张无意识能量的领域可以提供意想不到的丰富资源，而远远不需要自我更强有力的监

护与控制。也就是说，无意识能量的领域是主体的家园，是真相的宝库。“我”理应作为自愿抛弃虚幻状态、回到家园的“我”——而不是某种强制性的侵占势力——在这一居所安顿下来；丰富慷慨的“我”之所以成为**主体**，恰恰在于它游历之后回到无意识，并采取了后者的多元结构。

如果只考虑弗洛伊德讲演时的具体情境，那么拉康对这一语句的读解就好像不太靠得住了，因为自我需要取得对本我的主宰，这是弗洛伊德早期文稿的主题之一，法译者歪打正着，注解的精髓恰好精当地再现了主题。然而，注解没有道理满足于验证以往的东西，因为弗洛伊德在别处已经认为，自我中的抑制作用是一种没有根据的压力，也表示出自己对这一点的惊异和黯然，并努力探索如何使自我放松对本我颇具危害的牢固控制。他很有可能是意在通过自己讲演结尾处的道德主张，对这些疑虑作一回应。不管拉康对该语句所做的读解在语句表达上显得那么的铿锵有力，他的主要目的是在于通过一条与那位法译者迥然不同的路线，去除该语句的含糊之处。拉康对这一点的各种表述方法尽管彼此之间的重点与意涵不尽相同，但他用自己另一套可相互印证的说法，对可能产生的各种意涵作出了回答。关于心理生活的各种可供选择的命运，在弗洛伊德那里是一种近于苏格拉底之前古希腊哲学家的犹疑，而到拉康这里则成了一种不可改变的坚定立场：那些命运之中，必有一种始终是更好的。

弗洛伊德所说的“本我所在之处，自我也应到场”，是作为一种经过中和处理的论调切入并贯穿拉康整个著述的，而爱伦·坡的《被偷的信》（*The Purloined Letter*）则更直接地获得了自身的显著地位：拉康在 *Écrits* 一开始就详尽地讨论这篇故事，试图借助这一寓言式的枝节话题，揭示分

析过程和能指的构成作用。在爱伦·坡的小说里，一封涉及到某位“声名显赫的人士”（我们推定其为王后）的信件被一名心怀不轨的大臣在国王夫妇在场的情况下偷走了。王后洞察一切，而国王则蒙在鼓里。王后在大臣进行偷窃时保持着沉默，因为若是有所干预，就会累及自身。警察总监受命找回信件，但毫无头绪，只好求助于侦探杜宾。警察们一番好心，兢兢业业；侦探则是机敏精细，洞晓一切。警察们在大臣房间里掘地三尺，却一无所获，而此时了解偷信者为人的杜宾却推断出，隐藏信件最安全的方式是把它放置在外人众目睽睽之下，并果然找到了信件，不事声张地把它拿了回来。而信的内容则成了永远的秘密。

这篇小说之所以引起了拉康的兴趣，通过以上这段简单的概述，部分原因业已清楚地体现出来。被偷的信完全是个游移不定的能指。它数易其手，在主体之间复杂的感知网络中辗转流传（爱伦·坡谈到过“窃贼对失信人关于窃贼的了解的了解”〔robber's knowledge of the loser's knowledge of the robber〕），引得不同的意义附着于自身，并成为多种不同权力关系的中介，从而确定各主体的所为与所是：

> 我们虚构出来的故事的建构方式表明，他们（即主体们）入场与否，他们各自所扮的角色，都正是受着信件及其转移的主宰。如果它有所不测（en souffrance），承受痛苦的就将是他们。他们一旦陷入这封被偷的信的阴影，就成了它的反照（reflection）。一旦落入对信——语言所包含的绝妙的歧义①

① “letter”在法语和英语里都兼有“信件”和“字母”的意思。——译者注

——的占有关系，它的意义也就占有了他们。

Écrits

拉康在《关于〈被偷的信〉的讲演》及其它许多相关文献里，以及发表于《讲演录二》中的早期观点，都以罕见的精致对文本进行了注解。但就其本质而言，拉康的解释难道不是一种寓指性（allegorical）的东西吗？游移不定的能指——即被偷的信（letter volee），它同时也是某种游移的纸页（feuille volante）①——终将在缜密的阅读下得以显露，成为过程之中一种不变的所指：能指的流动性就是爱伦·坡这篇故事的“意义”，也就是它“所涉及的”东西。寓言象征作为至高无上的元语言，却必须由那认为不可能有元语言的人来书写和阐明，这难道不是件异乎寻常的事情吗？这的确是异乎寻常，而且还自相矛盾，令人沮丧，就像拉康孜孜以求于弗洛伊德那句“本我所在之处……”的努力所取得的效果一样。然而，只要将注意力集中于拉康广泛展开的系统论证过程，只要看看他精妙的写作结构，以及渗透其间并始终发挥作用的歧义性，我们就会清楚地认识到，即便是精神分析的基本范式及精神分析的解释本身的习惯作法，也会面临来自内部的质疑。

即使是走马观花的读者，也会明显感受到拉康在实践中对文学的借鉴和他对自己写作的“作者”地位的自觉。无论是仰慕拉康的人，还是批评拉康的人，在论证或驳斥其著作整体上的正确性的时候，都非常强调这种写作，尤其是其中突出表现出来的语词游戏、悖论设置和反逻辑的思维。尽管

① 法语原意为“活页纸”。——译者注

从许多方面来看，这种强调都会使人误入歧途，从而在理解和评价拉康的成就时产生严重的歪曲，但我们轻而易举便可发现，在一种关于思维的理论中，这种“琐屑”的风格问题是如何已经获取了它们以往极少拥有过的重要地位。这不仅仅是由于相比其它语言形式，文学更容易坦承自己的无意识根源，而且还因为文学享有自己所能获致的无尽丰富的意涵，并就此作为一种无法阻断、自我纠结的意指链（an unstoppable and selfcomplicating signifying chain），为精神分析学者探究无意识提供了一种操作模式。

在这种作用中，诗歌尤其具有典型意义：

> 但对诗歌你只能去倾听……因为复调（polyphony）[①]是听出来的，所有语段的排列形式都明显类似于乐谱中的一个个音节。实际上，没有一个意指链不具有一整套相关语境——可以说，这些语境是“纵向”垂悬（suspended “vertically”）于该原点的——的交结组合，就像是附着在它每一个组成部分的间断点上。

同上

拉康的理论看来有必要引入某种特定的文学实践。如果无意识就其多元决定的复调结构而言“类似于诗歌”，那么，学者如果选择无意识作为研究对象，并希望在自己的写作中依循它的内在法则，则他越“像个诗人”，就必然越是切近研究对象的要害。在已成文的意指链中重叠绞缠在一起的能指从会告诉读者什么是无意识——其方式与其说是描述无意

---

① “polyphony”兼有“一符多音”、“复调”等意。——译者注

识，不如说是实践无意识。拉康在此又向我们提供了一套互相依赖的界定。诗歌与无意识是相辅相成的：倘若你想要理解其中一个，就得先理解另一个。不过，这种情况下的整套概念建构并不是无限自由的，而是牢牢地扎根于拉康那繁复晦涩但却颇具吸引力的文章之中：正是在这里，理论获得了它的肉身形式（corporeal form），拉康的两个相伴而生的界定也在此作为**写作**得到了确证。

拉康的文章以一种详尽精致的精巧，丰富并凸现了能指之间的关联。语词游戏体现着丰富的智力活动，拉康也确实在这方面倾注了大量心血。在此我举些例子，并简要介绍它们各自的含意："la politique de l'autruiche"，即同时属于鸵鸟（autruche）、他者（autrui）和奥地利（Autriche，奥地利为精神分析的诞生地）的一项政策[①]；"faufilosophe"，即一个混入（se faufile）行业的假冒（faux）哲学家（philosophe）；"lettre－l'être－l'autre"，即同时意指存在和它者的字母；"dansité"，即跳动的密度[②]；"A casser l'oeuf se fait l'Homme mais aussi **l'Hommelette**"，人是从蛋中破壳而出的，但这只是指那些卑微凡人、女性化的男人和错乱的人；"La loi en effet commanderait－elle：**Jouis**，que le sujet ne pourrait y repondre que par un **J'ouis**"，即当主体被引向愉悦或极度兴奋（性高潮）时，总会应道"我听见了"[③]（以上皆选自 *Écrits*）；"poubellication"（《讲演录二十》），即公

① 法语原义即为"鸵鸟政策"，指回避现实或不正视所面临的危险的政策。——译者注

② 法语中"densité"为密度，"danser"为跳舞、跳动、摇晃。——译者注

③ 法语中"Jouis"为欢乐、兴奋，"J'ouis"为听见。——译者注

开宣布或发表某事物就等于把它扔进字纸篓①；“âmour”（同上），即精神之爱（âme－amour）②。

通过这些方式，语言将回复到它自身。乔伊斯在《芬内根守灵夜》（Finnegans Wake）中创造了“tautaulogically”（“反复的反复”地）这个词，以此来使“tautologically”（同义反复地）这个词成为它所描述的对象，拉康也将“La langue”（语言）写成“lalangue”，以使关于语言的以下几个事实凸显于语言之名中：首先，它是不断被重复的；其次，它得涉及到舌头的活动（langue——我们说这个词时，舌头得碰击上腭）；再次，它具有某种音乐性（la 在音调唱名体系中是七唱名之一）；最后，它能起到某种震撼或震惊的效果（“Oh là là!”，即“哎哟!”）。一旦语词以这样的方式彼此相遇、融合，游戏的情调就很明显了。但在任何情况下，从背景中都可以捕捉到一点始终如一的原则：如果能指在发挥作用，而所指“潜藏其下”，那么无意识就会通过母语说出来。

拉康在言辞之间对汉普蒂—邓普蒂③颇为赞许，把它看成“能指大师”，而他塑造紧缩词（portmanteau word）④的

---

① 法语中“publication”为公开、发表，“poubelle”为垃圾箱、字纸篓。——译者注

② 法语中“âme”为精神、灵魂，“amour”为爱。——译者注

③ 汉普蒂—邓普蒂（Humpty－Dumpty）系刘易斯·卡罗尔（Lewis Carroll）在《艾丽丝镜中奇遇记》中塑造的一个童话人物，它是个蛋型的矮胖子，成天摇摇晃晃地呆在墙上故作新奇古怪之语，一旦掉下来就会摔得粉碎。后演变为泛指一经损坏便无法修复的东西及生造词义的人。——译者注

④ Portmanteau word：紧缩词、混合词、合并词，指由两个或两个以上的词的音义合并而成的词，如“motel”（汽车旅馆）系由“motor”（汽车）和“hotel”（旅馆）两词拼成。——译者注

能力也证明了自己不愧为卡罗尔笔下那只好斗的会说话的蛋的传承者。不过他还同时自诩为精神分析运动中的“贡戈拉”（Góngora）[①]，这第二种自我形象——作为一种繁复晦涩的诗体的创始人——与第一种一样具有相当的揭示作用，因为拉康在构想出一种新的语义学的同时，已经构想出了多重性的法语新句法。具体来说，他很喜欢利用前置词的歧义性，对利用“à”和“de”[②]的多种可互换的意涵乐此不疲。我们在上文已看到他津津乐道于“en possession de”这个短语，因为它同时具有“被占用”（possessed by）和“占有”（possessing）的双重意涵。与此类似，像下面这样的句子中也有着双重含义：“le signifiant est unité d'être unique，n'étant de par sa nature symbole que d'une absence”（*Écrits*）。能指是某种缺失状态的符号，又借助这种缺失状态成为一种符号。在像下文这样充斥着前置词的情况中，游移不定的互换关系会使那些试图把握某种单一要义的读者陷入眼花缭乱之中：

> 人为了欣快地享有自己自由的成果，借助死亡的威慑而加诸他者欲望之上的拒斥；出于给予人的生活以限度的原因，允诺就自己生活所作出的牺牲；以及被征服的同伴毁灭性的自我抑制——人的自由就完全拘限于由这三者所组成的构成性三边关系之中。自愿遁入非人的孤独中的主宰者，成了被剥夺了胜利的胜利者。
>
> 同上

① Góngora：指西班牙诗人贡戈拉—阿尔戈特（1561—1627年），著名文学流派“贡戈拉主义”创始人，其诗歌用词怪僻夸张，晦涩难懂，形成“夸饰主义”风格。——译者注

② 这是法语中两个最为常用的多义性前置词。——译者注

这段话中的每一个前置词都是意指链中的一个节点，是从一种可能关系向另一种可能关系转换的转折点，在这些转折点上，凝聚与移置都成了可以察觉到的事件。

若要全面地概括拉康文体在句法等角度上的风格特征，则将包括以下方面：含义丰富多样的"que"，打乱惯常的词序，字面意思与喻指意思相互交织，插入说明，省略，通过暗指而非明言来引出观念，人格化了的抽象概念与抽象化了的人，含义相差甚远的词成了同义词，而同义词则被赋予了颇为歧异的含义……所有这一切融合在一起，产生了这样一种效果：所指只是掩映在四下蔓生的能指之后，隐约地显现着。

显然，一位作者若是如此紧密频繁地使用这些技巧，就不仅会很容易陷入写些胡言乱语（nonsense）的危险，而且还会将胡言乱语看作是某种有积极意义的文学目标。对于拉康来说，反讽与矛盾是内在于语言的东西，而心理学就其考察话语的那些内容而言，则本来就"属于无意义（senseless）的领域"。当拉康的"真相"（无意识的真相）被人格化，有了自己的发言权时（就像在题为"弗洛伊德式的事实"（La Chose freudienne）的讲演中那样），就证明了这一点：

> 我在你认为就本质而言最不具备真实性的对象之间漫游，在梦里，在最牵强附会的比拟（la pointe la plus gongorique）中，最希奇无聊的玩笑（calembour[①]）在不经意之间公然蔑视了所谓的有意义（sense）——但这是在它的偶然性而不是必然性之中，而我在改变世界的面貌方面所做的，从来也

① 法语中指利用同音异义词制造的文字游戏。——译者注

未曾超出过为它勾勒出克娄巴特拉鼻子轮廓的程度①。

同上

20 世纪 20 年代晚期至 30 年代早期的超现实主义对拉康有着决定性的影响：在他的朋友圈中不乏该运动的成员；他自己也给评论杂志《食人兽》（*Minotaure*）投了关于妄想狂病症的稿件；而超现实主义的无意识式写作（automatic writing）实验则给他留下了深刻印象，克勒维尔（René Crevel）、艾吕雅（Paul Éluard）和鲍斯葵（Joë Bousquet）等人使他确信，“埃梅”（Aimée）——拉康关于妄想狂的博士论文便是以该病人的病史为素材的——所写下的东西展现出令人注目的诗性的力量。*Écrits* 中有许许多多地方直接或间接地涉及到了该项运动。大体上可以确认，那些新接触拉康的人若是对超现实主义的作品业已有所感受，会在拉康的著作里发现许多与他们的观点相似的回应；他们会具备足够的条件，以理解所谓的胡言乱语是如何可以被视为一种自在的充盈（plenitude）而不是意义的缺失，并在探究和揭示无意识真相的任务中发挥独特的作用。

然而，年轻的拉康在超现实主义的这些学说之外，还学到了许多东西。在往后的岁月里，拉康凭借着比超现实主义诸公更加精致的技巧，孜孜不倦地探索着无意识。拉康在他

① Cleopatra's nose：克娄巴特拉系埃及托勒密王朝末代女王，貌美、有权势欲。先为恺撒情妇，后与安东尼结婚，安东尼溃败后又欲勾引屋大维，未遂，以毒蛇自杀。17 世纪法国哲学家帕斯卡曾说，“克娄巴特拉的鼻子当时若短一些的话，整个世界的面貌将会为之改观”，意思是说由她引起的一系列历史事件也许将永远不会发生。这个典故在相延已久的偶然性事件与历史必然性之关系的争论中经常被引用。——译者注

的文本里表现出的"胡言乱语"，有时散发出令人陶醉的浓烈气息，意义繁复，予人希望，却把握不定；有时又肆无忌惮地闯入属于理性推证或高论雄辩的世界：我方才所引的那段话结尾的"克娄巴特拉的鼻子"这个情节，显然就属于这第二种情况。但在这两种情况中，所谓的胡言乱语都积极地充当着思想上的挑战者，而不只是消极静待着展现心理结构或摹拟超现实主义者的"神思异彩"（merveilleux）。在分析拉康自己的话语时必须记住，它的职责在于"始终言说它者之事"（dire toujours Autre－chose），因为在拉康看来，那些言说、并对自己所说之事感到满意的人，不仅仅是被误导的问题：他根本就是搞错了。任何不在自身之中激发出变异与陌生的叙述都是有所偏误的叙述。若是企求摆脱语言的矛盾过程，真相也会就此变成虚妄。

初读这位自称为弗洛伊德的忠实信徒的人，我们会感到很困惑，觉得在他的著作和他的精神导师之间，无论是风格体裁、表现方式还是习惯思路上，显然都不存在任何特定的相袭之处。即使是那些拒斥弗洛伊德观点、或期望对他作出重大修正的人也很敬重弗洛伊德，认为他能冷静耐心地阐述自己的观点，在组织自己的论证时恰如其分地评价他人的见解，谨慎地划出自己理论一时或注定不会有所助益的那些思想领域；而拉康则与此相反：他焦躁不安，盛气凌人，对异见不屑一顾，一会儿在行文中透着狂热自信，一会儿又明确地表示疑虑，认为自己的理论在什么地方有所局限。拉康的所作所为与弗洛伊德是如此的不同，初看上去，很容易将他的事业视为一种旨在破坏精神分析运动根基的沽名钓誉式的举动。

拉康思想招来许多对立的反应，它们津津乐道于他与弗

洛伊德的差异，尤其是充斥着他大部分著作的粗俗不堪的插科打诨。绝大多数公开发表的此类回应出自那些自以为是的旁观之人，所以说不足为观。这些人曾经试图理解拉康所写的东西，却未能成功，或者干脆就没打算去读。不过批评他的也不全都是这种人。面对那些理解力强且富有责任感的学者对他的一些指责，比如风格晦涩，我们可不是能等闲视之的。

塞巴斯蒂安·廷潘诺（Sebastiano Timpanaro）就是其中的一个，他的《弗洛伊德的失言论》（1974年），是一本综合马克思主义与文本批评的观点来评论《日常生活中的精神病理》一书的杰出著作。他在书中写道：

> 必须承认，我坚定不移地认为，拉康著作中故弄玄虚的作派和自我表现的狂热，在相当程度上掩盖了他所有那些可被理解——哪怕是可以争论一番——的观点；在我看来，表面的烟幕之后并没有任何实质性的内涵；很难设想这样一位置身精神分析与语言学相遇前缘的前行者，会如此频繁地表现出对语言学知识的——不管是否是结构性的——偏误与混乱。

从廷潘诺的评论里，我们可以看出他对拉康的了解不很完整，判断也过于仓促。但考虑到能够作出这样评价的人，对其它事情上也许有很好的了解和意见，我们显然就应该想一想，这些大可留作争议的观点是否可能只是表面现象，而它背后所反映的针对拉康的指责却有着确凿的理由？说到底，廷潘诺式的评论已充分表现出，它们或许不会就此减缓自已所作评判的攻击势头。

我想就拉康著作中一些最简明、最具全局性的因素略述一二，任何对拉康有根据的评判都可能会把这些因素作为关

注的要点。拉康殚精竭虑，以免贪图安逸，使自己的著作甘居弗洛伊德身影之后，成为缺乏新意的余响。这种努力原意是要防止轻易地将他的观点重新安置回发源地，却常常像是有意把自己的东西弄得不可读解。他似乎是在告诉人们，正像你只能通过已经置身洞穴之中来进入无意识的洞穴，你也只能预先理解我的著作，方能一步步切入对它的理解。无论是关于科学还是关于真相，拉康都提供给我们一种崭新的观念，并请求我们放弃科学研究的信度在传统上依据的许多证实或证伪的程序。无意识的真相成了唯一名符其实的真相。充满欲望的无意识以及作为它的结构的语言，都具有多重复合的错综形式，无法整理，不可遏制；任何以某种终点为目标的论证都只是虚妄。

然而，所有这些悖论恰恰在于，一切语言都是欲望的转喻性移置；正如拉康所不懈坚持的那样，没有元语言，没有它者的它者，没有关于真相的真相。那么，一一对应的单称逻辑语言、概念分析、经验描述或传统精神分析，它们又凭什么优于繁复多维的（sumptuously polyvalent）语言？与其说这里的语言更多是以活跃于其间的可见欲望为目标，难道不可以把它直接理解为维持着一种与欲望之源更贴近、更质朴的关联？而这样的基质又是无处不在、不可逃避的。我们看到，拉康在讨论“本我所在之处，自我也应到场”时，自己点出了具有相似悖论的观点：凭什么权利，依何种道德目标，可以催使人成为他必然、永恒的所是？在绝无人可供驱使的情况下，又为何调动起如此精致的说服手段？我们在读拉康的时候，会发觉他那些未经论证但却颇值商榷的个人偏好扭曲了自己的观点。

拉康的阐述方式引发了一系列相关的问题。他的理论对

描述性写作与限定性写作（descriptive and prescriptive writing）未作任何区分，也不区分实际的病例分析与有关理论视角的阐述。他非常依赖某些基本准则的说服力，这些反复出现的格言式准则将他的学说教义的要点奉若神明。而他在倡导、重复和修正这些格言式的准则时，又时常缺乏确凿的论据。它们可以作为相对较为明晰的概括，突出地体现在由语词游戏和诗性意象交织而成的玄虚混沌之中，或伴随着对被指责为篡改精神分析思想的人的责骂攻击。(对拉康来说，一切问题都是原则性的，一切局部性的异见都反映着强力争斗中光明与黑暗的力量消长)。这些语句里的确集中体现了各处的论证根据，读者若能同时以好几条思路来思考问题，将特别有利于把这些材料融合在一起。但一位作者要是以这种方式把自己的观点呈现给我们读者，那他可就是过于不折不扣地在塑造某种自证式（self - fulfilling）预言了。

人们尽可以借助以下这种令人哭笑不得的模仿，将拉康的推论步骤嘲弄一番："倘若我关于语言、无意识、它者、欲望的移置所说的都是正确的，你就能预想到，必然需要一种特定的写作方式；而我的写作业已存在于此，且属于这种预想的方式；因此，我所说的就该是正确的"；或者，"省略是无意识心智作用机制的一种独特模式，因此，倘若我在界说自己的病例时，对一些主要的证据略而不谈，那也同样是在恪守无意识的规则，真相也就在这一过程中被说出"。繁腐迂回，武断推定，在拉康的思维中都得到了从未有过的赤裸裸的表现，而拉康还坦然无愧地甘心领受这些风险。他锲而不舍地将自己的思想交付自己的构想来进行尝试，而这些思想又能无一例外地通过检验。他在发展自己的思想时，尽管也引鉴了许多相当有分量的概念体系，如柏拉图、黑格尔

和海德格尔，但这些都并不能为他自己的体系提供任何永久有效的检验标准；相反，它们对拉康的体系构成了更进一步的对立性挑战，更深层的它者性，当然，这也同时意味着更多的推动与支持。鉴于矛盾是语言中内在固有的因素，鉴于所有的语言都就此具备了某种意义上的自我批判性质，故而不存在任何永久必然的检验标准。不管怎么说，在拉康看来，未能通过某项检验也就同时等于通过了它。

这种无所不能的幻象（fantasy of omnipotence）并未丝毫损害拉康关于精神分析的重大贡献所具备的震撼力——尽管说许多读他著作的人最初都很难摆脱这样的想法。他公开发表的著作都洋溢着自恋式夸示的格调，这反倒促使这些著作在当代法国文化中获得了始料未及的声望。你购买 *Écrits*，就相当于购买了一桩重大事件，购买了一样象征标志。根本无须阅读这本书，你就能感受到它的魔力，因为里面的那些口号已经融入了巴黎的时尚闲谈。未来的知识社会学家无疑会考察这其中所体现出的机制。正是借助于这样的机制，原本和拉康所嘲笑的“唯弗洛伊德至上主义”（fofreudisme）一样已陷于无力状态的“拉康主义”，现在却已经在这个社会的精神生活中获得了比它所源出的观念和文本更为显赫的地位。

与此同时，显而易见的是，如果把拉康的观点放到相应的情境中进行评价，我们就足以抵消掉将它奉如神明的错误倾向，那些流行的观点已经把它捧上了天。这是因为，在精神分析协作精神的实用背景下，它们已经被付诸实践，受到严格的检验。一些有主见的后来者，比如法国精神分析学者让·拉普朗谢（Jean Laplanche），蓬塔利（J.-B. Pontalis），勒克莱尔（Serge Leclaire），曼诺尼（Octave Mannoni），

都没有亦步亦趋地效仿拉康的文学风格，而是进一步发展和修正了他的概念。他们的著作清楚地表明，拉康的确开创了一种内在一致并具有持续性的科学研究传统。

在法国，最先能够恰如其分地读解弗洛伊德的非拉康莫属。他关注语言在弗洛伊德著作中真实的呈现方式，关注精神分析在描述无意识时可以借助结构语言学进行重组的方式，无论是在理论上，还是在实践中，这些关注方向都对地处法国的各个精神分析中心产生了难以估量的反响。在此，我只打算提一提最深远的两点影响。首先，精神分析被重新引回了对它的思想义务的自觉：

> 精神分析经验的基本维度除关于符号的历史学说之外，还包括主体间性的逻辑和主体的时间性。精神分析只有通过将这些方面的因素充分予以形式化，才能为它的理论或技术提供科学的基础。
>
> *Écrits*

这种雄心使拉康不同于其它一些著名的激进精神病学学者，如莱恩（R.D.Laing）、库珀（David Cooper）和萨斯（Thomas Szasz）。在这些学者看来，**想象观念**并不具备绝对的确证性（*ideas* have a limited warrant）：它们主要应用来揭示所谓神智健全与癫狂的强制观念所依赖的那些虚幻假定，但在对心理过程作描述或分析时，即便它有一定的作用，也是很微弱的。拉康的意见则与此相反，他认为心理模式建构是一个持续的过程，揭示虚幻假定不过是其中的一环，而得自多种来源的想象观念则在这一过程中有着举足轻重的地位。将这片充满风险的研究领域形式化地概括为“主

体间性逻辑”和“主体的时间性”，这样的努力还刚刚起步。拉康所做的主要是借鉴了语言学，但也包括逻辑学和数学。这些工作旨在阐明，通过怎样的途径，能将思想的活力带入迄今为止仍被模糊和猜想主宰着的那些心理学分支领域。

其二，拉康通过提请人们关注人类主体与精神分析对话中语言中介的核心意义，重新构建了精神分析的目标——既作为一种治疗手段，又作为一种有着道德意义的话语：“只有达到一种真实的言语（une parole vraie），实现主体在它与某种未来的关联中的历史，精神分析才能说达到了自己的目标”（同上）。在精神分析致力倡导的所谓“真实的言语”中，主体被充分引向欲望的原初语言，那些语言是通过主体对自己的梦和病征的描述而透露出来的。但要实现这种言语，就需要一项必备的前提条件：主体有能力接受自己的内在缺失和不完整状态为确凿事实。符号秩序建立的基础正在于这些事实，所谓居于这一秩序之中，就等于承认个人作为一个主体，命运受制于把握不定的移置。

在几种可供选择的秩序中，想象秩序是颇具诱惑力的一种。它似乎有希望实现一系列形式广泛的满足状态：认同，整合，和谐，安宁，成熟，自我人格……对于想象秩序及其伴生的一系列似乎颇有些价值的目标，拉康时常表现出不屑一顾的态度：“你要是乐意，要是准备满足于废话和谎言，就去琢磨这些东西吧；但可以肯定的是，真相是在别的地方”。不过，就总体而言，在处理符号秩序与想象秩序间的关系时，拉康还是相当严谨周全的。事实上，他对内在于人的生存的这两者间无尽的对立关系的阐述，使精神分析的领域中重新回荡起冷峻的道德吁求，它们原本萦绕于弗洛伊德的《超越快乐原则》、《文明及其不满》及其晚期论文“精神

分析：有限与无尽之间”（“Analysis Terminable and Interminable”）。即使在这一点上，拉康的论调与弗洛伊德也有着很大不同，但他拒绝将自身投靠于乐观主义或悲观主义慰藉之下的作法，他坚定地直面无可疗救的前景的勇气，都毫不逊色于后者。

在精神分析领域之外，拉康也有着广泛的影响。其中的一个主要原因在于，他的著作毫不含糊地自我宣告为是对一切话语、一切意识形态的批判。他的关于“思考真实发生的东西”（thinking - as - it - happens）的告诫，他对乌托邦成分和婴儿期幻想后果的警示——即便是最严谨真诚、最清晰理智的思维活动也有可能混入这些成分，为其它领域的学者提供了切实的参照。“概念典范的缔造者们，当心点儿!”这就是 *Écrits* 对那些读者的警告。

拉康认为，弗洛伊德的革命虽说“不可把握，但却有着激进的意义”，而他自己所实践的也同样如此。他通过揭露精神分析体系和机构中存在的压制力量，让那些被压抑的东西在自己的写作中重新得到体现，在我们眼前展现出一种全然新颖的见解：思维还可能会是这副样子！他是弗洛伊德的读者，但他对弗洛伊德的忠诚可不同于普罗提诺对柏拉图或梅蒙尼德对亚里斯多德的虔敬。弗洛伊德使他胸有成竹地宣告：所有的思考都是“对他者的思考”，不存在稳定的永恒，不存在止步的界限，也不存在至上的体系。所谓言说着的无意识，只是给精神生活提供一种模式。拉康在写作时绝不是在塑造什么典范式的界碑，将拆毁它的任务留给时间、历史或意见，而是在创造它们的同时进行着自我替换、自我解构。他向我们展现的思维方式是内在于时间的方式，宣称其自身为一种过程，并在它的不完整性中确立自身的真相。

生平

雅克·拉康1901年生于巴黎，求学于巴黎医学院，并于1932年在那里取得临床医生资格。他于1936年加入精神分析运动，1959年被逐出国际精神分析协会，1964年在巴黎创建弗洛伊德学派，目前任万塞讷（Vincennes）大学"弗洛伊德研究中心"主任。

著作

Écrits（*Écrits*：Paris，1960）：英译本，《文集选本》（*Écrits*：*A Selection*，London and New York，1977）；

《讲演录》（*Le Séminaire*）

一：《弗洛伊德的技术性写作》（Livre Ⅰ：*Les Écrits techniques de Freud*，Paris，1975）；

二：《弗洛伊德理论及精神分析技术中的自我理论》（Livre Ⅱ：*Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*，Paris，1978）；

六：《精神分析的四个基本概念》（Livre XI：*Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*，Paris，1973）；英译本：*The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*，London，1977；New York；1978；

十：《再来一次》（Livre XX：*Encore*，Paris，1975）

《论妄想狂心理及其与人格的关系》（*De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*，Paris，1932）；再版附有《妄想狂初稿》（*Premiers Écrits sur la paranoïa*，Paris，1975）

《电视》（*Télévision*，Paris，1974）

有价值的背景阅读材料为 J. Laplanche and J. - B. Pontalis 的 *The Language of Psychoanalysis*, London, 1973。*Yale French Studies* 的第 48 期（1972 年）与第 55—56 期合刊（1977 年）专号分别题为“法国的弗洛伊德”和“文学与精神分析”，也颇有帮助。Anthony Wilden 翻译了拉康的文章“Fonction et champ de la parole et du langage en psychana-lyse”，并附上注释出版，题为 *The Language of the Self* (Baltimore, Md., 1968)。

雅克·德里达

乔纳森·卡勒　著

尽管雅克·德里达的论著近年来已经成为文学界和哲学界争论的一股主要力量，但是现在预言他做出的最重要的理论贡献是什么，还显得为时过早。倘若我们在二十年，五十年，甚至一百年后再回过头来看德里达，时间还会证明他在哲学史中曾经开辟了一个新时代吗？还会认为他参与创立了一种新的阅读方式和解释方式，以及与之相关的文本理论吗？那个时候人们还会把他看作是一场思想运动的发展和调整过程中的关键人物吗？不过毫无疑问，到那时这场运动会冠之以新的名目，但还会包含大量今天视为结构主义和后结构主义的东西。因此这里，我最好还是不要去贸然展望他所做的工作的未来意义，而是从他的文本本身出发，从几个侧面出发，来考察一下他的著述。此时此刻，对我们来说最重要的是，文本上的德里达，实际上是以三个面目，三种设想出现的。

首先，德里达是以一名哲学家，一位哲学文本的读者身份出现的。德里达曾经指出，所谓的“逻各斯中心主义”（logocentrism）或“在场的形而上学”（metaphysics of presence）是西方哲学的一贯传统，各种五花八门的哲学理论和哲学学说都只不过是这一体系的各种变体，尽管我们无望彻底摆脱这一体系，但我们至少可以通过关注它所压制的那些问题来说明它强加了哪些思维条件。虽然我们不能够去设想和实现形而上学的终结，但我们还是可以通过认识和改变它所确立的等级体系，从内部对形而上学进行批判。因此，德

里达在考察哲学文本的过程中，对西方思想进行了有力的、批判的理解。

其次，德里达还是一位读者和解释者。他阅读了卢梭、索绪尔、弗洛伊德、柏拉图、热奈（Jean Genet）、黑格尔、马拉美、胡塞尔、奥斯丁和康德等人的文本，对某些知性理解和典型分析所孕含着的危险性提出了警告，并确立了解释实践的新模式。德里达特别关注文本是怎样对与之相关的哲学构成了内在的批评和消解，他提出了一种双重阅读模式(double mode of readings)，认为构成文本的各个部分并不能组成一个综合体系，而只能不断地相互换位（displace)。在文学批评领域里，这种全新的阅读和书写做法影响特别大。

最后，从本书的角度出发，德里达是富有创见的法国思想家群体里的一员，这个群体非常松散，经常贴上“结构主义和后结构主义”的标签：通过在不同学科中的努力，这些学者即使没有掀起一场运动（他们很乐意强调相互之间的差别），也至少形成了一股力量。尽管他们总是争执不休，但却一致关注着语言、结构及其积累效果，从而对思维形式以及与之连带的许多问题产生了一股巨大的推动力。然而，正是由于结构主义及其后来的发展并没有形成一种统一理论，只是构建了一个各种作品按照不同方式相互影响的复杂框架，因此我们很难描绘和解释它们。德里达特有的重要意义就在于，在本书所选取的五个思想家中，惟独德里达一人对其他四人的作品进行过评论，把他们与结构主义和后结构主义的中心问题联系起来，从而提供了一个视角，帮助我们去理解本书所涉及的这一思想事业的关键所在。

可以说，德里达的上述每一个贡献都可以算是一项伟大的事业，而集三大贡献于一身，足可以使德里达在理论和互

文性（textuality）等方面赢得特级大师的称誉：他不仅能兼收并蓄地吸纳其他思想家的理论，还能原原本本地阐发其它著作里的思想，从而构建了一种包罗万象的理论。当然，对于很多非常熟悉德里达著作的人来说，这是他的著作的一个效应，一种控制思想的效应。然而，德里达和他的追随者们也反复强调，他并不想构建一种包罗万象或者一以贯之的理论，来理解和把握文学、语言和哲学。德里达不仅经常撰写一些风格独特的文本，而且他所实践的这种书写方式以及在别人那里可能激发的灵感都表明，要想建构一种完备一致的理论体系，要想使这一体系产生广泛的控制作用，是绝对不可能的。与大多数理论家不同，德里达不想依靠几个核心概念构建一套理论体系，只想不断地从他正在讨论的文本中提取某些新的术语，赋予它们以一种策略性的地位，也就是说，在自己的文本和他人的文本的互动过程中，使这些术语从结构复杂性中凸现出来。德里达总是以新代旧，防止这些术语成为新的理论或体系的中心概念。

但在实际上，他不可能组织这类事情的发生。一旦人们阅读和讨论了他的著作，就会把它当成一种既包含中心概念和分析方法，又对语言和文本的性质提出了一般性主张的理论。即便有人认为，德里达的主要意图是要考察文本本身，而不是提出某种明确的理论，但在人们在援引和描述这些阅读过程的时候，还是会把它说成是一种分析实践的例证，或者是对某种理论和方法的阐明。德里达很快就意识到，思想讨论既会带来一种控制效应，也会形成一种被认为具有普遍性的系统阐述，他的阅读和书写实践也不能幸免在外。正像我所指出的那样，甚至可以说正因为德里达在语言和互文性中尤为关注任何能够拒绝和超越一般性概论的方面，才恰恰

会产生这种系统阐述。

这样，我们便突然发现自己陷入了悖谬的境地。毋庸置疑，许多读者都希望避免此类情况的发生，希望任何问题都可以用没有悖谬的方式解决。但是只要我们不对德里达如此丰富的著述所探索的可能性视而不见，我们还是可以从德里达这里学到许多东西：我们在语言和思维的运作过程中，只能陷入到一种不能自拔、只能自制的悖谬境地。一开始，当我们费尽心思去捕捉德里达的思路时，可能会产生某种夹杂着激愤和省悟的感受：我们的理解竟然是他的设想的误解。然而，这种误解终究是不可避免的，因为即使我们完全认同了德里达的说法，意味着我们也犯了我们借助他的论述发现的错误——这是一种必然产生的错误。

因此，要想去理解德里达的著作，最好应该采取一种双重策略：既然连最细致、最谨慎的阐述都避免不了"误解"，那么我们就既要直截了当地说明一般性的理论论断，又要抹平在一般理论研究中留存下来的痕迹，从细微之处着眼，去遵循他独特的解释论证，去把握他对文本独特的感受。在此之前，我们有必要通过一种介绍性的方式，列举一下德里达的著作以及每本著作主要关注的问题。

德里达受的是哲学训练，现在他在巴黎高等师范学院教的也是哲学。他的第一部作品《几何学的起源》（*L'Origine de la géometrie*）出版于1962年，是德国哲学家埃德蒙德·胡塞尔有关几何学起源的一篇论文的导言，长达一百七十页。胡塞尔曾经对几何学的观念客观性（即不依赖于任何历史事件和经验事件的几何学"规律"）及其经验历史存在（即单个人提出的几何学规律或证据）之间的关系非常感兴趣，并对作为几何学家思想的几何学如何转变成为作为观念

对象的几何学这样的问题作出了如下解答：语言，特别是书写，连同它的非个人性，共同构成了上述可能性的条件。德里达对胡塞尔的论证方案和论证前提进行了深入细致的分析，指出尽管胡塞尔把语言看作是解决这个问题的方法，但实际上语言自身也包含了用它来解决的这个问题。因此，事件与结构、经验与观念、系统与起源、声音与书写等关系问题，就成了德里达后来著作的研究主题。

尽管《几何学的起源》一书赢得了哲学界的赞誉，但除了专门从事胡塞尔和现象学研究的哲学圈以外，此书并没有受到太多的重视。不久以后，德里达在法国知识界的许多期刊上开始发表文章，并于1967年一炮打响，同时出版了三本著作：《论文字学》（*of Grammatology*）、《书写与差异》（*Writing and Difference*）和《声音与现象》（*Speech and Phenomena*）。

《文字学》大概算是德里达最有名的一部著作，主要讨论了以下问题：在书写过程中，语言通常会采用何种方式使声音凌驾在书写之上，在这种等级关系中，关键的问题是什么。德里达不仅指出了书写和声音之间的区别，还总结了书写和声音各自具有的所有特征。他认为（从标题里就可以看出，文字学即是书写的科学），只有从普通书写，而不是声音出发，我们才能将上述那种等级关系倒置过来，着手建立一种语言理论。因此，本书主要讨论了两位学者，即被称为现代语言学之父的斐迪南·德·索绪尔和曾著有《论语言的起源》的让-雅克·卢梭；有关德里达阅读索绪尔的某些具体问题，稍后我将详加阐述。

《书写与差异》是一部论文集，主要论述了一些当代学术名流的著作及其一般的理论取向：让·卢塞特（Jean Rousset）

和结构主义文学批评家，如米歇尔·福柯、埃德蒙德·雅贝(Edmond Jabès)、伊曼努尔·列维纳斯（Emmanuel Levinas)、胡塞尔、安托南·阿尔托（Antonin Artaud)、弗洛伊德、乔治·巴塔耶（Georges Bataille）和克劳德·列维-斯特劳斯，以及人文科学领域的结构主义者。1966年，德里达偶然参加了约翰·霍普金斯大学组织的一次学术会议，提交了一篇有关列维-斯特劳斯的论文，有人在会议期间把这篇文章译成了英文，没想到它很快就传遍了英语世界。德里达在文章中分析了列维-斯特劳斯的方法问题，对比了两种解释观念：一种是回顾性（retrospective）解释，力求重新构筑本原的意义和真理；另一种是前瞻性（prospective）解释，明确宣扬意义的不明确性。尽管德里达认为我们很难在这两种观念中作出选择，但人们仍普遍认为他更倾向于后者，更愿意去倡导一种“自由游戏”（free play)。就历史的角度而言，这篇文章具有非常非常重要的意义，因为确定了一种德里达的形象。此外，德里达在书中专门讨论弗洛伊德的一章中，提出了一种可以用来再现心灵（psyche）的书写模式，成为近些年来理论探讨的主题。

《声音与现象》与1967年出版的其他两部著作不同，它从哲学角度系统地分析了胡塞尔的记号理论，尤其是声音和在场这两个现象学概念所具有的地位和作用。胡塞尔把记号看作是一种派生的和从属的意义指示，因而它只能在说话的瞬间呈现给意识。德里达根据胡塞尔对时间的理解，认为意义并不能像他所期望的那样是一种简单的在场，也不是本身被给予的和自身被给予的东西，而常常是能够超越任何现在时刻的“痕迹”（trace）系统和对比系统的一部分。今天，我们常常把德里达的分析称作是对胡塞尔文本的“解构”

(deconstruction)：即说明胡塞尔在论证过程中不仅“消解”了逻辑本身，而且在讨论问题的过程中将自己的基本见解变成了一种中心悖论和自我矛盾。稍后，我将在讨论德里达的其他分析命题和一般理论工作的时候，会再次涉及到这部行文清晰、构思缜密的著作及其非常明确的主题。

这三部著作使德里达一跃成为60年代末期法国知识分子进行理论争论的重要人物。尽管反对他的人经常把他和结构主义联系在一起，德里达还是反复重申，他所提出的阅读概念完全可以证明结构主义立场所面临着的尴尬处境。1972年，他再次同时推出了三本书，运用了同样的阅读方式对其他一些材料进行了分析：《哲学的边缘》（*Marges de la philosophie*)、《播撒》（*La Dissémination*）和《立场》（*Positions*)。

《哲学的边缘》是一部论文集，其中包括十篇文章：《延异》(*La différance*)，我稍后将对这篇非常重要的文章进行讨论；《实在与文法》(*Ousia et grammè*)，论述了海德格尔有关在场形而上学的分析；《陷阱与金字塔》(*Le Puits et la pyramide*)，探讨了黑格尔的记号理论；《人的终结》(*Les Fins de I' homme*)，分析了人道主义在海德格尔著述中的地位；《日内瓦语言学小组》（*Le Cerle linguistique de Genève*)，研究了卢梭、孔狄拉克和索绪尔；《形式与意义》(*La Forme et le vouloir dire*)，探讨了胡塞尔的语言现象学；《系词的增补性》（*Le Supplément de copule*）考察了动词“在”（to be）的语言学和哲学问题；《白色神话》（*La Mythologie blanche*)，是一篇讨论隐喻和哲学的重要文章；《什么，什么》（*Quel quelle*）参照保罗·瓦莱里（Paul Valéry）和弗洛伊德的理论，分析了“来源”（source）的概

念；《署名、事件、语境》（*Signature, événement, contexte*），讨论了奥斯丁和言语行为问题。这部著作里的许多哲学论断都是细致入微的。

《播撒》包括三篇一百页的论文和一篇比较长的序言，不但行文晦涩难懂，而且颇具"文学色彩"。如果我们用"文学色彩"这个词来表达摆脱概念的决定作用，而且不能减化为一个概念的语言效果，那么这本书所关注的问题就是这种"文学色彩"。序言首先讨论了序言本身的问题，序言就是在本书未说之前说出它想说的话，也就是说，它既被当成了构成整部著作的一部分，又没有被当成整部著作的一部分（整部著作既包括序言，又包括序言之后的文本）。在第一篇文章"柏拉图的药"（Le Pharmacie de Platon）里，德里达考察了柏拉图的书写概念以及药（pharmakon）这个专有名词，其中，不管是"毒剂"还是"药剂"，都在柏拉图的文本逻辑中起了重要的作用。"双重列席"（La Double Séance）则考察了马拉美一部篇幅短小的文本，并把它当成了探讨摹仿（表现或模仿）及其难以消除的两难处境的起点。"播撒"作为本书的最后一篇文章，考察了菲利普·索莱（Philippe Sollers）[1]的实验小说《数》（*Nombres*），为"播撒"提供了一种解释和例证：所谓播撒，就是在摆脱概念的控制和决定作用的同时，形成一种蕴涵比较丰富的语言或文本。相比来说，含糊（ambiguity）概念指的是枚举和控制意义的可能性，而播撒却是由从未受到完全控制的秩序或类似中产生出来的，成为一种语言上的散布状态。正是因为

---

① 菲利普·索莱（Philippe Sollers，1936 年— ）：新西兰新小说派作家。——译者注

《播撒》探讨了上述这些问题，所以成了德里达最令人生畏的、最晦涩难懂的著作。

相比而言，《立场》则包括了三篇访谈录，它不仅行文清晰流畅，而且可以算是介绍德里达思想的最好作品。第一篇访谈录题为《蕴涵》（*implications*），对德里达 1967 年以前的著作进行了一般评介。第二篇为《语义学和文字学》（*Sémiologie et grammatologie*）对记号理论以及德里达对记号理论的批判进行了简要概括。最后是“立场”，既阐述了“解构”学说，又评论了其它一些主题：如历史、马克思主义和雅克·拉康等。

1974 年，德里达发表了《丧钟》（*Glas*）一书，这本书的表达方式，而不是主要观点引起公众一片哗然。在每一页的左半部分，德里达对黑格尔的家庭概念（包括父权、绝对知识、神圣家庭和圣洁概念等）进行了分析，在右半部分，面对着《法哲学原理》的作者，是一位偷窃犯和同性恋，让·热奈。德里达在引证和论述热奈作品的过程中，还探讨了相关的问题，包括如何评价这种双重困境和如何署名，而且还分析了与语音相关（phonetic resemblances）和词源链条（etymological chains）有着密切联系的语义双关问题。因此，这两部分在文本中的相互关系就显得非常微妙了：它总是提供一种可能性，而从不做出任何断言，也从不会产生任何综合体系，除非读者一厢情愿。

除了这几部著作以外，德里达在发表《丧钟》以后还写了很多文章，它们尚没有结集出版：其中，《是教育机构的开端，还是结束?》（Où commence et comment finit un corps enseignant?）和《黑格尔时代》（L’ Age de Hegel）讨论了哲学教育及其制度结构等问题。《事实的要素》（Le Facteur

de la vérité）对拉康进行的重要的分析。《马刺》（Épertons）讨论了尼采、风格、妇女观念和解释条件等问题，用四种语言出版了不同的单行本。“经济主义”（Economimesis）对康德和浪漫主义美学理论进行了解构。“装饰物”（Le Parergon）①讨论了框架及框架内的事物之间的关系，构成了德里达的主要理论进展。同样，德里达在他有关莫里斯·布朗肖（Maurice Blanchot）、弗朗西斯·蓬格（Francis Ponge）和孔狄拉克的文章里，也对此有所论述。熟悉法文的读者最好先去读一读“立场”，然后根据自己比较感兴趣的主题选一些著作来读。另外，就译本来说，最好先去读两卷本的“文字学”，比较熟悉哲学的读者刚开始就可以读“声音与现象”，这本书包含着德里达比较常见的想法和见解。

那么，德里达发表这些著作的最终用意究竟是什么呢？我想，他之所以要阅读各种各样的文本，搭建起自己的文本，其目的就是要把西方的“逻各斯中心主义”彻底揭示出来。这些文本不仅对“在场的形而上学”产生了一种维护作用，同时也产生了一种消解作用。而这种在场的形而上学是我们所知的唯一一种形而上学，潜在在我们所有的思维过程之中。但是，我们发现这就导致了一种尴尬的局面，要向形而上学的统一性和连贯性发出挑战，也就等于向把存在确定为或决定为在场的可能性发出挑战。德里达写道，形而上学史的框架

就是在整体意义上把存在确定为在场（presence）。我们可以

① 连同其他文章一起收入了《绘画中的真理》（*La vérité en peinture*）一书中。

> 列举出许多专有名词，它们与基础、原则或中心密切相关，常常用来确认在场的连续性：如理念（eidos）、起源（archè）、目的（telos）、潜能（energeia）、实在（ousia）（本质、存在、实体、主体）、真实（aletheia）、超验性、意识或良知、上帝、人，等等。
>
> 《书写与差异》

这里，我们可以借助三个实例来揭示在场形而上学的本质内涵。首先，是笛卡儿的我思（cogito），“我思故我在”，正因为我（I）是思考过程中在场的，所以我是确证无疑的。笛卡儿就曾说过，“每当我在内心里称呼它，思考它的时候”，“我在，我存在”这一前提都必定是真实的。其次，是我们比较熟悉的现在观念，这种观念认为现在这一刻就是正在存在的东西。过去的存在和未来的存在只能借助与现在在场（the presence of a present）的关系，才能获得各自的实在：即未来是以后的现在，过去是以前的现在。最后则是意义概念，（在我们相互交谈的过程中）意义是面向言说者意识在场的东西，它可以通过记号或信号表达出来：意义就是言说者在关键时刻的“内心想要的”。

通过上述三个例子，我们对在场的形而上学有了一定的了解和熟悉。也许有一点还不太清楚：对于世界中的事物，以及对于许多不受特定时刻限制的事物来说，它们的性质和存在往往被认为是以某种在场为基础的。正是在每一个意识瞬间都必然存在一种有意识的东西（如“我”）的前提下，笛卡儿证明了自我的存在（即我们常说的个人相对恒常的本质）。同理，树的存在也依赖于这个事实：它在x时是一棵树，在y时是一棵树，在z时还是一棵树，它本身就是一系

列的在场。此外，如果我们说某个词语有某种涵义，那么我们就可以把它当成一种简明的方式，用来代表下面这样的事实：假如有人在 x 时使用了某种涵义，它就变成了他内心里现在存在着的概念，假如有人在 y 时使用了同样的涵义，那么它也会变成一个概念，如此等等。

因此，实在是由一系列现在状态构成的。这些状态既是整个世界最基本的组成部分，又是我们理解整个世界的基础。虽然说这种观念非常强烈和非常普遍，但它还是遇到了特有的难题。尽管我们把现在状态和现在时刻当成了一种基础，但同时也发现它们本身也具有各种形式的依赖性，所以，我们不能把它们当成一种解释说明可以赖以为基础的既定前提。

就拿飞矢来说吧。如果我们只关注一系列现在状态，就会产生一个悖论：任何时候飞矢都在飞向一个特定的点；它在每个特定的点上却静止不动。但无可非议的是，飞矢在飞行过程中的每一时刻又都是运动的。因此，如果我们只专注于现在状态，那么飞矢的运动就既不是现在的，也不是既定的。即使运动是我们这个世界的基本存在状态，我们也只能在每一时刻，每一现在状态中才感受得到它，也只能通过过去和未来的痕迹把它表示出来。任何时候对此时此刻的理解，就必须参照不包括现在的其它时刻。这是一种非常重要的感觉，在这种感觉中，非现在不仅寄身其中，而且构成了现在的一部分。因此，飞矢运动并非单纯的现在之物，好像人们只需考虑其本身就可以把握它；相反，它却常常表现出某种复杂性和差异性，在此时（now）中渗透着非此时（non－now）的痕迹。

这就是希腊哲学家芝诺（Zeno）的一个著名的悖论。至于芝诺其它一些悖论，在人们从事研究的各个领域里也都有

所表现，虽然它们显得不那么生动形象，但也是比较棘手的。一般而言，人们常常会同意德里达的看法，任何事物都不是一种单纯的现在，那些被视为在场和既定的东西，都只有在从未在场的差异和关系的基础上，才获得了自己的同一性。事实上，即使说差异不在场，也并不意味着它就是缺席的（absent）。正因为我们的语言充斥着在场形而上学的观念，所以摆在我们面前的似乎只有一种选择：某种事物要么是在场的，要么就必定是缺席的。德里达在批判这种形而上学观念的同时，所做的工作就包括确定各种要素、名称及功能，这些东西，和差异一样，都难以放在在场形而上学的框架中考虑，而要是把它推向前台，与其说是否定了这种框架，不如说是指出了它的局限。从在场和缺席这两个对立概念的角度出发，最难以讨论差异问题。

接下来，如果我们能够对这种思维体系所产生的另一种悖论进行考察，问题也许就会变得更加清晰了。这种悖论与意指作用有关，可以称为结构（structure）与事件（event）之间的悖论〔或难题（aporia）〕。人们往往认为，所谓的词语意义是建立在这样一个事实上的：在各种情况下言说者都能借用语词来沟通和表达这个意义，因此，我们通常所说的语言结构——即语言规则和语言规律的普遍体系——来源于和取决于各种事件，即沟通行为。然而，如果我们认真地反思一下这个结论，留意一个所谓事件决定结构的前提，就会发现每个事件只有在被某种先前的结构预先决定好了的情况下，才有可能发生。也就是说，被言说出来的意义很有可能早就受到了语言结构的规定。当然，结构本身就是产物，但是不论我们上溯多远，即使我们考虑语言的诞生，即使我们试图去描述生成最初结构的原发事件，我们都必须假定预先

存在的组织过程和分化过程。假如原始人能够把某种很特别的咕噜声用作语言，用来指某些“可吃的东西”，那么我们也必须首先假定，这种咕噜声是可以辨认的，或者说是与其他咕噜声有区别的，整个世界已经被划分成了两大范畴：即“可吃的东西”和“不可吃的东西”。因此，意指是建立在差异基础上的：只有在“可吃的东西”和“不可吃的东西”相互对立的情况下，“可吃的东西”才能被意指出来。

假如我们所关心的不是语言的概念，而是语言的能指，那么我们也会发现同样的情况。比方说，如果我们按照 pet 的顺序发音，它就会作为一种记号而产生作用，因为它与 bet，met，pat，pen 等是截然不同的。就这样，当人们发出记号 pet 时的声音，就通过那些他没有发出的记号的痕迹鲜明地标识了出来。正如我们在运动的例子中已经看到的，在场的事物不仅具有某种复杂性和差异性，而且总是以一系列的差异为标志的。德里达在《立场》中阐发了这个观点：

> *差异的运作包括综合和指称（renvois）两种方式，无论什么时候，或者说无论如何，这两种方式都避免只涉及就其自身而言，而且只指涉自身的单纯的在场要素。对于书写话语和言说话语而言，如果它们不与并非单纯在场的其它要素发生联系，就不能作为一种记号而产生作用。这种联系意味着：每一种“要素”：语音（phoneme）和文字（grapheme）——的构成，都参照了其中的其它某些序列要素或系统要素的痕迹……在要素和系统中，任何事物都不是单纯的在场或缺席。*

要想意指事件，就必须以差异为基础，但这些差异本身

也不过是事件的产物。如果有人关注事件本身，那么他就会首先确认差异的优先地位，如果有人关注于差异本身，就会发现它们取决于事件的优先地位。人们可以在这两个永远不能合为一体的视角之间来回摇摆。实际上，在这种无法解决的辩证关系中，每一种视角都会反映出另一种视角的疏漏，这种视角之间的变换就是德里达所说的延异（différance）。在法语中，动词“区分”（différer）有两个意思，一是区别，二是延迟。其实，在法语中原来并没有 différance 这个词，它的发音非常像 différence（即区分），只是 词尾变成了 a，字母 a 一般用来把动词转换成名词，因此这个重新组成的 différance 就有“区别和延迟”的意思。这样一来，延异便有了两个涵义：一是在意指条件下已经形成的被动区分；二是能够产生差异的区别行为和延迟行为。它的作用特别像英语里的分隔（spacing）一词，既有已经安置过了的意思，又可以指一种安置行为或分配行为。德里达偶尔也使用法语里的 espacement 一词，尽管 espacement 与 différance 的意思比较接近，但 différance 则更加明确和贴切一些，因为 différence 是尼采、弗洛伊德、特别是索绪尔著作中的关键术语。这些思想家在考察意指系统的过程中，特别强调差异和分化；德里达则用 a 替换了 e，偷偷摸摸地把 différence 变了个模样，这一变动实际上把意指存在的复杂问题明朗化了，因为在我们的语言中，这样产生的“词”与其说是一个概念，不如说是一种矛盾。

德里达认为，延异

是一种结构或活动，如果我们站在在场和缺席相互对立的基础上，是无法理解它的。延异既是各种差异和差异痕迹的来

> 统作用，又是能够使各种要素相互指涉的分隔（espacement）的系统作用。分隔既能够主动地产生差别，也能够被动地产生差别（différance 里的 a 不仅指在消极和积极之间的游移状态，而且也指两者之间的对立并不能产生某种控制作用和约束作用），如若没有这些差别，所有“蕴涵丰富的”术语既无法进行意指，也无法产生作用。
>
> 《立场》

初步了解了德里达对意指悖论和延异作用的论述，我们就可以进一步探讨德里达在阅读索绪尔《普通语言学教程》的过程中所建构出来的语言理论。索绪尔被人们普遍誉为现代语言学之父，他独特的方法论曾经为许多结构主义学说奠定了理论基础，因此阅读他的著作具有十分重要的意义。然而德里达却发现，尽管索绪尔对在场形而上学和他所谓的“逻各斯中心主义”进行了有力的批判，但同时他却迫不得已地维护逻各斯中心主义，并深陷其中而不能自拔。下面，我将对这两种倾向，或者说是两个环节依次作出总结，并指出其中的意义所在。

首先，索绪尔把语言看作是一个记号系统——只有在人们表达和沟通观念的时候，声音才能被当作语言——因此他所要解决的中心问题，就是要搞清楚语言记号的属性：即是什么为记号提供了同一性（identity）。他认为，记号不仅具有任意性特征，也具有习俗性特征，每个记号并不是由它的本质属性决定的，而是由可以区别于其它记号的差异性决定的。因此，他越是严格地遵循这种观点进行研究，就越会坚持认为，记号纯粹是一种关系单位，“在语言中，只存在差异，不存在绝对项（positive term）”（《普通语言学教程》）。这种说法

显然是与在场形而上学和逻各斯中心主义完全不同。一方面，系统中的各项在整体意义上不是纯粹在场的，因为各种差异从来不是在场的；另一方面，这些项只能借助共同缺席的方式，而不是共同在场的方式获得同一性。这样一来，用来构筑所有形而上学基础的同一性，就成了纯粹关系性的。

但就在此时，索绪尔的某些论点也有力地维护了逻各斯中心主义。德里达认为，最有意思的是索绪尔在处理书写问题的过程中表露出了这种倾向，因为相对于言说而言，他为书写赋予了一种次要的和派生的地位。索绪尔写道，语言学分析的对象“并非同时包括词语的书写和言说形式：只有言说形式本身才能成为研究对象”（同上书）。书写只是一种再现声音的形式，一种技术手段，一种外在的补充，人们如果想要研究语言，根本不需要去考察书写形式。

相对而言，虽然这种办法似乎显得比较幼稚，但事实上在德里达看来，它在语言问题上表现出了彻头彻尾的西方思维传统：只有言说才是自然和直接的沟通，而书写则是对一种表现的模糊再现。说者和听者是相互在场的，说出来的语词就是他现在思想的记号，它不仅是自发的和明晰的，而且听者也可以把握住它。书写则不同，它是由一些物质符号（physical marks）构成的，而且这些符号与其得以产生的基础，即思想是相互分离的；也就是说，它只能在说者和听者缺席的情况下，才能产生独特的作用。书写很难提供一种确切领会作者思想的途径，它可以以完全匿名的方式出现，与任何说者或作者无关。它看上去不仅是对言说过程的一种技术性辅助物，甚至可能还是对言说本身的扭曲和曲解。这种书写观念同哲学本身一样是由来已久的：柏拉图在《斐多篇》里就曾经把书写贬低成一种劣等的沟通形式；书写不仅

远离了祖先和本原，而且是一切谬误和误解的来源，因为说者无法把自己的心声直接吐露给听者。

这样，至高无上的言说不仅把书写当成一种寄生的和残缺的再现过程，而且也把某些语言特质，或者某些语言作用方向约束起来，或弃置一边。如果距离、缺席、误解和伪饰都可以算作书写特性的话，那么人们就可以在书写和言说相互区别的前提下，借助言说本身建构一种理想的沟通方式——人们想象中的听者足以在总体上确切地把握说者的思想。实际上，索绪尔在讨论书写的过程中，一直贯穿着非常浓重的道德情感，这恰恰说明了某些重要问题处于悬而未决的紧要关头。他说，书写总是充满着“危险”，它不仅常常会“装扮”成语言，有时甚至会企图“篡夺”言说的地位。“书写的暴虐”总是阴险刻毒的，它时常会产生某些“病态的”误音，即对自然言说方式的腐蚀和污染。语言学家在使用书写形式的过程中，也会“陷入困境”。人们常常认为，书写只是言说过程的外在的辅助手段，它甚至可能会威胁和腐蚀到言说系统的纯洁性。

言说和书写的关系要比表面看去复杂得多。这种等级制的图式（hierarchical Scheme）已经赋予了言说以优先地位，赋予书写以从属地位，换言之，只有在言说不再独立于书写的情况下，只有在书写可以作用和影响到言说的情况下，我们才能够彻底颠覆这种等级制的图式。德里达认为，大多数文本，特别是卢梭的文本都明显带有此类关系的结构和作用，他借用卢梭的普通术语，把它称作“增补的逻辑”(logic of the supplément)。在《韦伯斯特词典》里，增补指的是“某物，用来完善或提供一种补充”。当卢梭提到教育增补自然的时候，他实际上已经把自然概念复杂化了，因为

在这种说法中，自然既是自臻其善的（这样，教育就只能是一种补充），又是不完全和不充分的（所以它就必需教育来补充，使它成为真正的自然）。在后一种情况中，教育的目的就是使人们获得原来那种真实的自然。这可真是一种令人肃然起敬的理论！因此，增补性逻辑（logic of supplementarity）就为自然赋予了优先地位，它一开始是充盈的，后来却表现出了一种内在的缺陷和缺席，它不仅使教育变成了其增补对象的外在和附属的东西，而且也使教育变成了本质条件。

卢梭指出，手淫是一种“非常危险的增补”：它像书写一样，只不过不是针对语言，而是针对性本性，是一种变态的补充，一般不会影响到正常的自然性本性；但就另一方面而言，手淫却可以替代或更换正常的性行为，它作为一种性的替代物，可以分享同样的本性；实际上，我们完全可以证明，手淫的特征——它在无法占有欲望对象的情况下，可以专注于想象中的性对象——同样也是一种正常的性行为，我们据此也可以把这些正常行为看作是对手淫的普遍化的说明。①

德里达认为，增补性逻辑有着深远的影响，它使我们所思考的任何事物都带上了人性色彩：如语言、情欲、社会和艺术等。一旦有人对此作出提醒，我们就会发现它在各种各样的情景中都会产生作用。如果相对于一种全面性（plenitude）而言，某物的特征是边缘性的，比如相对于言语活动来说，写作就是边缘性的，或相对于正常性本性而言，变态就是边缘性的。如果这种边缘性的东西可以替代这些全面性

① 关于这两个例子，可参见《论文字学》中的“危险的增补”一章。

的东西，或者增补完善后者，我们就是在面对一种增补逻辑。因此可以说，边缘的独特性质实际上就是对人们考虑的中心对象作出规定。这样，人们想象中的全面从一开始就被延异留存下来，而延异本身就是对全面的区别和延迟。稍后我们就会看到，书写这种边缘性增补，是如何成为构成语言本身的基本条件的。

从道德角度出发，索绪尔及其他语言学家始终对书写采取一种强烈拒绝的态度，因为他们把书写看成是某种必须加以排斥的语言属性，然而，既然书写本身是一种语言属性，它就会不断再现出来，不断构成威胁。但是，从德里达那里，我们还不能推断出索绪尔及其追随者们的失误仅仅在于将言说置于书写之上。对于西方形而上学来说，这种做法非常重要：

> 语音（phonè）总是不可避免地占有某种优势地位。它同时还与经济（economy）状况有关（我们不妨看看“历史生活”或者是“作为自我关系的存在”（being－as－self－relationship）。可以说，人们通过声音物质建立起来的“倾听（理解）自我言说”（hearing〔understanding〕－oneself－speak）的系统——它把自身呈现为一种非外在的和非世俗的能指，接着又呈现为非经验的或非偶然的能指——不仅支配了整个世界历史，甚至也形成了世界观念和世界起源的观念，形成了世俗与非世俗、外在与内在、理念与非理念、普遍与非普遍、超验与经验等之间的差异。
>
> 《论文字学》

这真称得上是微言大义了。如果有人通过诸如内（in-

side）外（outside）有别这样的分界点或划分线，来说明外在与内在、超验与经验以及世俗与非世俗之间的对立关系的话，那么这一段话就更加容易理解了。事实上，也只有在分界点决定着内外之别的前提下，对立关系才会存在。德里达认为，在言说过程中间，有时所指和能指、或声音与意义似乎结合在一起，内与外、物质与非物质也似乎融会贯通在一起，因此，言说就可以成为所有这些区分关系的参照点，而这些区分关系对形而上学来说则是至关重要的。如果干涉了言说的优势地位，就会破坏整个形而上学大厦。

言说之所以能够起到这个作用，是因为它在某时某地似乎可以使形式和意义同时在场。相反，书写文字只是一些需要读者不断进行解释和激活的物质符号，它只能提供读者认为比较确切的意义，但这种意义却不能看作是文字本身给予的。然而，当我言说的时候，当我先去倾听再去解释的时候，我的话就不是外在的物质对象了。在说话的那一刻，我的话似乎变成了与我的思想同步的透明的能指；在言说的那一刻，意识本身也似乎可以呈现（present）给自我；我的话可以将作为所指的概念表达给他人，这样概念也直接得到了。这样，声音变成了思想的直接展现，变成了肉体与精神、身体与灵魂、经验与超验以及外在与内在的交汇点。这就是德里达所谓的倾听言说（s'entendre parler）系统，即对自我言说的同时倾听和理解：我的话可以对我的思想进行直接的和迅速的领会，这种自我在场的形式以及自我解释的循环正是最为普通的沟通模式——真正的沟通不允许存在任何外在的困境或干预。因此，在场构成了语言理论、沟通理论和书写理论的基础，换言之，这些理论完全是由在场概念确立的，然而，就在场本身而言，它充其量不过是一种不充分

的，或者更准确地说是一种不直接的恢复手段。

声音的特权地位使我们可以从在场的角度来考虑语言，这是顺利地描述或分析语言的必要条件，因为我们要想识别记号，就得首先把握它的意义。但是，当我们关注这种想象中的在场的时候，它已经被延异所占据，已经被缺席所标示。尽管索绪尔对书写不屑一顾，只想去解决语音单位的纯粹性和简单性问题，但是书写问题却越来越显得非常重要，特别是他在解释语言单位的特殊性质的时候。那么，我们怎样才能把语言所具有的纯粹差异性解释得清楚呢？“既然在另外一种记号体系——书写——中，可以观察到同样的状态，那么我们通过书写来进行比较，来澄清一切问题”（《普通语言学教程》）。例如，只要字母 t 能够与字母 l，f，i，d 区别清楚，就可以有好些种写法。这里，并不需要有什么本质属性，它的同一性纯粹是关系性的。

因而尽管索绪尔认为，书写无须成为语言学考察的对象，但结果它却采用了与言说一样的原则构建起来，并最适于说明语音单位的性质。这里，在索绪尔的文本中，实际上发生了一种“自我解构”的过程。文本本身已经彻底揭示了自我构成的真相，它只不过是一种修辞操作，并没有什么牢固的基础。索绪尔建立了一个等级制，在这个等级制中，书写是从言说中派生出来的一种形式。但索绪尔本人的论述表明，这种关系是可以倒置过来的，言说也可以表现为一种书写形式，是书写的运作原则的体现。这样，“增补逻辑”就在索绪尔自己的文本里显现出来了。恰恰是处于纯粹边缘性中的边缘物，勾画出了我们所要讨论的中心问题。

沿着索绪尔及其他思想家，如卢梭、胡塞尔、列维－斯特劳斯和孔狄亚克将书写与言说联系起来的思路，德里达得

到了一个普遍结论：如果人们按照传统的做法对书写作出规定，那么言说本身就已经是一种书写形式了。恰如索绪尔所说，言说单位所具有的关系性质，特别体现在书写之中，而且我们也可以证实，缺席既可以把书写和言说区分开来，本身又是所有记号的根本条件。甚至在缺少沟通意愿的情况下，任何形式要成为一种记号，都必须是可重复的，也就是说：可生产的或可再生产的。每一种记号都具有可重述性，都可以不考虑产生记号时人们想表达的意义，来发挥作用，就像是一个匿名的标志。比方说，要想把喊叫作为一个记号，就应该首先把它“伪装”成、引用成或塑造成一个纯粹的实例。既然对传统意义上的书写来说，这一切都是可能的，都可以诉诸于记号，那么就很难基于一种自我在场的声音模式来考虑记号。因此，我们就可以彻底颠覆原来的等级体系，把言说看成是一种书写形式，或者更确切地说，既然现在必须扩大书写概念的范围，以便将言说包括在内，那么我们就可以按照德里达的做法，讨论原始书写（archi - écriture）或原型书写（proto - writing），它们是言说和狭义上的书写的共同条件。

正因为语言本身就是一种原型书写，正因为在场经常被加以区别和延迟，所以理论家们常常把书写贬为从属地位。德里达借助某种解构方法，彻底颠覆了上述观念，他并没有以理想言说为基础来建构理论——特别是在倾听自我言说的情况下，人们在说话过程中似乎就能够把意义直接表现出来——也没有把实际发生的言词和文本看成是这个过程的几个无关紧要的例子。也许有人会认为，语言实际上就是一种差异作用，一种痕迹重复的繁衍增生，特别是在我们可以描述却无法穷尽确定这些条件的情况下，语言才会产生意义的效果。

然而，这种观点并不能提供一个可供替代的学科，也无法确立一种非逻各斯中心主义的语言学。德里达认为，“原始书写”

> 的概念尽管是由某些“任意性记号”以及差异等观念促成的，但我们却绝对不能把它当成科学的对象。因此，它也无法把自身还原成一种在场形式。所谓在场形式，就是要对所有对象的客观性以及所有知识关系作出规定。
>
> 《论文字学》

参与构建这一学科的观念都来源于在场系统，因为就某种意义而言，它们使延异活动本身屈从于某些自主的和自我同一的事物。比如说，“客观性”就是一种可重复的在场：即自我同一的对象或情境可能会产生的重复表现。对逻各斯中心主义的批判，不管包含有多少论证、阐述、经验证据或经验观念，都仍然带有他极力反对的逻各斯中心主义的痕迹。它存留在系统之中，揭示了系统的难题或矛盾，从而使系统本身无法获得充分的一致性。因此，要想确立一种能够超越逻各斯中心主义的新的语义学或意义科学，是件不可能的事情。

> 我们可以先验地认为：在任何一种语义学前提和研究系统中，形而上学的前提是与批判的主题相互共存的①，因为从某种意义上讲，这些前提从属于同一种语言，或者更确切地说，从属于同一种语言系统。毫无疑问，文字学与其说是另一种科学，是一种带有全新内容，或者带有全新而又明确的

① 包括对逻各斯中心主义的批判。

> 固定领域的新学科，不如说是在文本划分过程中的一种非常敏感的实践或修炼（la pratique vigilante de ce partage textuel）。
>
> 《立场》

这样，解构就担负起了双重解读任务：一方面，它必须在文本分析的过程中，对文本论证的步骤和方式进行描述，对文本的前提提出置疑；另一方面，它还要利用文本的概念体系，对延异和增补等观念进行建构，向概念体系本身的连贯性提出挑战。然而，德里达自己的文本与他阅读的文本，实际上都是建立在形而上学前提和批判主题相互共存的基础上的，这样就会产生一个问题，而且不太容易得到完满地解决：如果德里达所谓的文字学文本与其他书写之间在“文本划分”（texual division）过程中存在着差异，如果德里达书写主题的“共存状态”与他所批判的其他当代理论家的书写共存状态存在着差异，那么我们又该如何描述这些差异的特征呢？

假如我们换一个角度切入这个问题，它的重要性就凸现出来了。人们常常把解构性的阅读理解成对解构工作所针对的作者的攻击，因为他们表现出了一种自我矛盾和自我解构的倾向，而且我们自己也常常认为，任何思维活动，只要自我矛盾，就是无效的。但是假如按照德里达的说法，自我矛盾终究是不可避免的——至少在我们雄心勃勃地去解决文本的主要问题的时候，它是不可避免的——那么我们对这些文本究竟应该采取什么样的态度呢？德里达自己的态度也多有变化：相比卢梭和列维－斯特劳斯而言，他似乎更加偏爱胡塞尔、海德格尔、黑格尔和索绪尔，因为前者在语言中留下

了某些“盲点”，常常对语言有不敬之嫌。人们往往可能会强调一位作者的盲目（blindness），因为

> 作家是用语言和逻辑进行写作的，这些语言和逻辑本来就有确定的体系、规律和生命，作家的话语根本无法对它们进行绝对的控制。也就是说，他们在使用语言和逻辑的过程中，总是勉勉强强或者多多少少地受到这种体系的限制。而阅读则常常有一个目标，这是作家本人意识不到的，即把握他在运用语言模式的过程中，他能够掌握的和他无法掌握的事物之间的某种关系。
>
> 《论文字学》

所以人们之所以强调一位作家对其文本叙述的盲目，往往可能具有策略或修辞方面的考虑，但既然人们揭示的结构，就处于文本之中，那么作者本人是否“意识到”这一结构，就显得无关紧要了。事实上，保尔·德·曼（Paul de Man）的说法[①] 还是很有道理的：德里达在阅读卢梭过程中的所有洞察都来自于卢梭本人的文本，因此他声言对卢梭的盲目加以“修正”，只不过是一种修辞意义上的策略：即把故事讲得更动听些。

如果解构性的阅读并没有指明卢梭的“纰漏之处”，那么对于列维－斯特劳斯以及其他当代理论家而言是否也如此呢？这些人的著述是否也同样夹杂着形而上学的前提和批判的主题呢？德里达对结构主义和后结构主义作品的讨论，在很多方面都是与对索绪尔的讨论相通的。而索绪尔的结构语

① 参见“盲目的修辞”，收入《盲目与洞察》（1971年）。

言学首先提供了一种方法论，鼓励人们把别的现象世界当作“语言”来考察——如列维－斯特劳斯那里的神话、亲属规则和图腾制度，拉康的无意识，巴尔特的叙事或文学作品的“文法”，福柯那里在特定历史时期作为能够产生各种话语可能性的文法的认识型（épistème）等。因此，正如人们所预料的那样，德里达在结构主义和后结构主义中同样用双重阅读发现了形而上学前提和批判主题的组合，和索绪尔那里发现的一模一样。

此外，这些著作中渗透着的批判权力也同样是值得注意的问题。巴尔特、列维－斯特劳斯、福柯和拉康在自己的著作里——当然也包括他们曾经利用过的文本，如尼采、弗洛伊德和索绪尔等——都强调了差异和差异系统，都对作为主体或意识的自我提出了置疑，这种自我就曾被人们看作是意义和解释原则的真正来源。恰如福柯所说：“要想对心理分析、语言学和人类学进行考察，就必须在主体与其欲望本能、语言形式、行为规则以及神话和想象中的话语运作的相互关系中，对主体‘去中心’”（《知识考古学》）。从先验图式的角度来看，论证过程在各个领域里都以某种方式确立了差异的优先地位，并使主体成为系统运作的产物，而非具有控制作用的意识，是系统的主宰和最终来源。尽管我们可以通过潜在的差异系统对意义进行解释，但假设这样一个系统的存在，乃至企图对意义进行揭示，这些做法本身都使批判话语依旧与在场形而上学纠缠不清。

德里达认为，“这种必然性总是不可化约的……

我们应该审慎地把握住它的所有蕴涵。但是，如果任何人都摆脱不了必然性，任何人又都没有理由屈从于必然性，即使

> 这种必然性是微乎其微的，它也不意味着任何形式的屈从都同样适当。衡量一种话语的品质和生命力，取决于这种话语思考自身与形而上学的历史及其固有观念之间的关系时所表现出来的严格的批判性……这样，我们明确而又系统地提出的话语地位问题，本身也成了一个问题。实际上，对话语而言，它从传统中获得了解构传统本身所必需的力量。
>
> 《书写与差异》

德里达之所以要对这四位同代人进行批判，是因为他们没有像他本人那样十分严格地审视自己的话语地位。德里达并不是提醒人们“意识到”他们的研究工作需要面对置疑，因为这种置疑在这些学者那里已经够多的了。这些人在致力于对知识、真理、客观性和在场等观念批判的同时，他们对文化产品和人类行为的分析也给人们留下了深刻的印象。他们意识到了自身话语所存在的问题：即在声称拥有知识的同时，对知识提出置疑。然而从某种意义上讲，它并没有获得题中之义。德里达认为，这种意识应该对他们自己用来替代其它范畴的范畴提出严格的置疑，而这种置疑也应该在文本里留下痕迹或印记（sillage），就像德里达在自己的文本里把差异换成延异，把言说纳入原始书写，把增补当成一种尚存疑问的逻辑（problematic logic）一样。

德里达指出，列维－斯特劳斯一开始就提出了一套大有可为的研究方略，并且在他自己正在提出置疑的系统里进行研究工作，“他在经验研究领域里保留了以往的所有概念，同时又时刻指出它们固有的局限，把它们看成是某些仍然可以利用的工具”。此外，他不仅拒绝承认真理的存在，而且把自己的工作说成是一种“神话学的神话”。但是，他并没

有进一步追究和追问所有神话学的神话是否一样的问题。"如果不能明确地提出这个问题，那么就会犯一个错误：即把设想的哲学逾越（transgression of philiosophy）变成了哲学领域中一种未被觉察的缺陷"（同上书）。那么，列维－斯特劳斯自己的神话又有什么样的地位呢？

对福柯来说，问题就更加明显。福柯的史学渗透着强烈的批判力量，他揭示了无数声称以真理为基础的话语实践的可能性条件。但是，福柯从来没有弄清楚他自己的话语与认识型之间的关系。他在认识到了自己在研究工作中所存在的问题以后，似乎开始心满意足地投身到他所谓的"快乐的实证主义"（happy positivism）之中去。因此，尽管他在撰写癫狂史的时候，常常指出人们用来界定癫狂的"理性概念"或"健全概念"的局限性；但德里达明确指出，福柯自己的工作只不过是用理性来界定癫狂的另一种尝试，他根本没有试图建立一种截然相反的秩序（同上书）。

至于拉康，他对能指逻辑的阐述与德里达本人的观点是比较接近的，但问题在于"真理"究竟应该占有一种什么样的地位。德里达认为，拉康不仅主张要把一个真正的弗洛伊德展现出来，而且把精神分析表现为一种发现主体或精神的真理的尝试。在拉康那里，"真理——是与知识分割开来的——被当成一种启示（revelation）或澄明（non－voilement），也就是说，被当成了在场，或现在的在场"（《立场》）。无意识的结构与语言很相似，但对拉康而言，语言是受控制的，而不是由播撒决定的。他在解读爱伦·坡的《被偷的信》时，坚决倡导具有简明的程式的秩序和真理："信总归会到达目的地的"。然而德里达在批判这一解读的时候，却回应到："信也许总也到达不了目的地"（"事实的要

素")[1]。因此，语言的运作过程是永远不可把握的，尽管拉康不可把握的话语好像已经把握住了语言。

罗兰·巴尔特的情形则有所不同，因为巴尔特本人已经完全放弃了他所谓的“科学梦”（他认为在他的早期著作中存在这种幻想），或者至少自从《S/Z》以来，他完全否认了他的语言具有任何形式的特权地位，或者可以声称对所讨论的问题有什么专断之权。德里达并没有非常明确地谈到巴尔特所采用的书写立场和书写模式（尽管他在《书写与差异》的《指称的力量》中讨论了巴尔特的早期著作里的结构主义文学批评问题），但他也许会对巴尔特的某些做法感到遗憾，巴尔特在将兴趣点从科学话语转向文学话语的过程中，不仅接受了科学话语和哲学话语之间的区别，也接受了科学话语和文学话语之间的区别。德里达在另一处写道：“我要强调的是，越过哲学并不在于翻过哲学这一页，而在于以**某种特定的方式**来不断解读哲学家”（《书写与差异》）。对德里达来说，在这个时代里，坚持不懈地去探究和解构哲学概念似乎是一种更为痛切、更为有力的话语，我们无需直接退避到文学话语中去。

实际上，德里达所提出的中心问题就是哲学话语与文学话语之间的关系。也许有人会认为，哲学的存在常常是建立在文学话语的基础上的，在与真理模糊不定的关系中，哲学的一贯姿态就是把某些语言当作是一种虚构语言和修辞语言而弃置不顾，因为自柏拉图以来，哲学就已经祛除了某些问

---

[1] 参见芭芭拉·约翰逊在《参照框架：坡、拉康和德里达》（The Frame of Reference：Poe, Lacan, Derrida）一文中的精彩论述，载于 *Yale French Studies*，nos. 55/6（1977 年）。

题，对自身进行了限定。因此，哲学和文学间的这种对立状况，使哲学本身认识到了（也包含着）语言给它自身作用过程所带来的威胁。为了祛除这种威胁，哲学设立了诸如语言学这样的领域，在这个领域中，语言可以成为学者想让它成为的那种东西；进一步，哲学又将语言学当成了一种派生的、有问题的和不太严肃的领域。哲学常常梦想着确立一种纯粹的逻辑表达方式，用来防止语词产生某种诡秘性（machinations）和隐喻性（metaphoricity）。逻辑实证主义者们就常常把形而上学看成是一种被自身语言所迷惑的话语，或者是一种遗忘了自身隐喻性的隐喻系统，他们认为绝大多数的哲学都只是文学话语，而且话语与真理之间最多只有些模糊不定的关系，他们抛弃了这种语言形式，试图使它变成一种如实的、明确的和非文学性的话语。这种做法有许多表现形式，甚至那些自诩为“日常语言哲学家”的学者，也通过指出语言具有的“文学性”和“不严肃性”，把大量的语言活动扔在一边①，那些希望将所有语言都囊括在研究范围内的人们以此来奠定自己的地位。

实际上，文学与哲学的对立是书写与言说的对立的翻版。一旦一些语言属性归入了书写/文学的范围内，它们就被视为是寄生的或衍生的，言说/哲学的纯粹而又直接的思维关系或真理关系就会得到保证。但是同时，言说和哲学也常常被书写/文学弄得污浊不堪。在这两种情况下，德里达都通过一种解构手段，即把首要术语当作为次要术语的特殊

① 德里达在谈到奥斯丁的时候，就讨论了这种运动。参见《署名、事件和语境》，载于 *Glyph*（巴尔的摩，1977 年），no. 1。亦参见《哲学的边缘》（1972 年）。

情形来彻底颠覆整个等级体系。在与逻各斯的直接关联中，哲学通过把自己的对立面认作是一种话语的虚构模式和修辞模式，将自身构造出来。按照尼采文本中的说法，哲学只是一种修辞结构，换言之，它是建立在比喻产生的虚构基础上的。这使人们去假定，一种所谓的原始文学或原型文学可能是文学和哲学的普遍条件。因此，哲学根本摆脱不了修辞学、文学和语言学。德里达在阅读过程中说道，对于我们所说的哲学文本，当我们全神贯注于它创造的形象和采用的修辞策略是，它们实际上显得最敏锐、最精确。与之相反，我们所认定的文学文本却常常在意识到诸如增补逻辑之类的特殊逻辑的重要地位的时候，展现出一种强烈的哲学解构力量。①

德里达解构性的颠覆实际上是一种策略上的干预。然而这种颠覆并没有奠定一门新学科的基础——他曾经说过，问题的别称就是文字学——而是对概念体系施加压力，并在澄清它的前提和局限的同时，颠覆它。德里达在阅读过程中，特别关注那些评论家们认为是无关紧要，但却具有双重作用的术语，这些术语所揭示出来的问题逻辑（problematic logic)既可以超出显见的文本系统，又可以对其不断进行消解。诸如增补（supplément)、药物（pharmakon)、处女膜(hymen)、驯化（entame)、延异（différance）等模棱两可的概念都有双重的语域（register)，它们不可能产生任何综合作用，只能为“消除”文本的策略和前提提供一种手段。

尽管在《丧钟》等著作里，德里达在并置和考察意指链

① 要想对这个问题进行更深入的讨论，参见拙著《记号的追寻：语义学、文学与解构》（*The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*)。

条的过程中略有浮夸之嫌，但他书写的“文学”性主要还是来自于他从诸如增补之类的能指中获取的手段，这些能指可以将毫不相关，但在论证过程里却能够共同产生作用的两种意义结合起来。这些能指所形成的使人关注问题的双重力量，恰好能够使德里达检验逻各斯中心主义的局限。而且，一旦类似延异这样的双关语能够使无法综合的意义相互结合起来，我们所说的“文学技巧”或文学要素实际上就成了彻头彻尾的哲学要素：即像在设备中装配一个关键部件一样，嵌入一种构念（construct）而不是概念（因为这种构念是自相矛盾的），以此来彻底粉碎逻各斯中心主义的理性。

按照往常的看法，德里达的阅读把语言活动的文学性与哲学思维的严肃性结合了起来，但他所求助的并不是和风细雨式的妥协，而是一种最激进的方式。实际上，正是这种结合使德里达的书写获得了一种特有的力量：他是在一种特殊的哲学体系里来讨论问题的，但同时，他也在力图通过语言的丰富性来粉碎或超越这种体系。德里达写道：“解构哲学

> 就是通过结构化的概念谱系来开展工作，这种工作本身具有最大程度的严肃性，不仅可以从内部进行，而且同时又具有某种我们无法命名、无法描述的外在视角；同样，解构哲学也确定了历史所遮蔽和禁锢的事物，一旦将历史从它利害攸关的压制中解救出来，这些事物就会浮现在眼前。就此而言，在哲学的内外之间，通过这种既诚恳又暴烈、既瞻前又顾后的运动——这里指西方（哲学）——最终不仅会产生某种文本的活动和作品（travailtextual），而且也会带来最大程度的快乐。
>
> 《立场》

这些快乐属于所有那些坚持不懈地探求文本的人们，他们不仅对这项工作充满了兴趣和耐心，而且可以使文本取代或消除我们精神生活中绝大多数的基本范畴。

生平

1930年，雅克·德里达出生在阿尔及尔地区附近，当时这一地区属于法属阿尔及利亚。德里达曾经就读于巴黎高等师范学院，目前在该校哲学史专业任教。

著作

L'Écriture et la différence (Paris, 1967)；英译：*Writing and Difference* (Chicago, 1978)

La Voix et la phénomène (Paris, 1967)；英译：*Speech and Phennomena* (Evanston Ⅲ, 1973)

De la grammatologie (Paris, 1967)；英译：*Of Grammatology* (Baltimore, Md., and London, 1977)

La Dissémination (Paris, 1972)

Marges de la philosophie (Paris, 1972) 对这本论文集的英文选译散见各处，但目前尚无完整的译本。

Positions (Paris, 1972)；与书名同题的访谈的英译参见 *Diacritics*, Vol, Ⅱ, no. 4 and Vol. Ⅲ no. 1

L'Archéologie de la frivole (Paris, 1976)；Condillac's *Essai sur l'origine de la connaissance humaine* 的选本导言出版于1973年。

Glas (Paris, 1974)

Éperons. Les styles de Nietzche (Venice, 1976)；包括英译本，后来在巴黎又出版了法文本。

La Vérité en peinture（Paris，1978）

译著：

Edmund Husserl，*L'Origine de la géométrie*，德里达翻译并作序（Paris，1962）；英译：*Edmund Husserl's 'Origin of Geometry'*（Stony Brook，N. Y.，1978）

英语世界有不少很有价值的德里达研究著作，如 Gayatri Spivak 的译本：*Of Grammatology*（Baltimore，Md.，and London，1977）；Paul de Man，*Blindness and insight*（New York，1971）；Richard Rorty，"Philosophy，as a kind of Writing"，in *New Literary History*，Autumn 1978.

译名对照表

A

Abel, Karl	卡尔·阿贝尔
abstract thought	抽象思维
Actional code	行动符码
"Aimée"	埃梅，（拉康的患者）
ambiguity	模糊性
analogy	类推
animals	动物
anthropology	人类学
antithesis	对偶法
Aristotle	亚里士多德
Artaud, Antonin	安托南·阿尔托
Asmat People (New Guinea)	新几内亚的阿斯马特人
Austin	奥斯丁
authority	权威
authorship	创作活动
Averroës	阿威罗伊

B

Bacon, Francis	弗朗西斯·培根
balances	均衡
Balzac, Honoré de	巴尔扎克
Barthes, Roland	罗兰·巴尔特
Bataille, Georges	乔治·巴塔耶
behaviorism	行为主义
Bergson, Henri	亨利·柏格森
Biography	传记
biology	生物学
bio-politics	生命政治
Blanchot, Maurice	莫里斯·布朗肖
body	身体
Bopp, Franz	葆朴
bourgeois	资产阶级（市民）
Bousquet	鲍斯葵
brain	大脑
Brecht, Bertolt	布莱希特

C

cacography	误写
Camus, Albert	阿尔伯特·加缪
Carroll, Lewis	刘易斯·卡罗尔

Cartsianism	笛卡尔主义
catachresis	词语误用
characters	性格
chiasmus	交错配列
child psychology	儿童心理学
Chinook Indians	奇努克印第安人
Chomsky, Noam	诺姆·乔姆斯基
circulation	流通
clarté	明晰
class idiom	阶级习语
codes	符码
colonialism	殖民主义
commitment	许诺
communication	沟通
competence	（语言）能力
condensation	凝聚作用
Condillac, Etienne Bonnot de	孔狄亚克
connotation	内涵
consciousness	意识
Cooper, David	大卫·库珀
Crevel, René	勒内·克勒维尔
crime	犯罪
cultural relativism	文化相对主义
Cuvier, Georges L. C. F. De	居维叶

D

Darwin, Charles	达尔文
decentralization	去中心
deconstruction	解构
demystification	去神秘化
denotation	外延
Derrida, Jacques	雅克·德里达
Descartes, René	笛卡尔
desire	欲望
deviancy	越轨
diachonic axes	历时轴
différance	延异
difference	差异
discourse	话语
displacement	移置
dissemination	播撒
Dominici, Gaston	加斯通·多米尼奇
doxa	信念
drama	戏剧
dreams	梦
Dumarsais, César Chesneau	杜马塞

E

economics	经济学
écriture	写作
écrivains	作家

écrivants	作者
ego	自我
Eluard, Paul	保尔·艾吕雅
empiricism	经验主义
enjoyment	享乐
entame	驯化
s'entendre parler	倾听言说
épistème	认识型
essentialism	本质主义
ethnography	民族志
ethnology	人种学
event	事件
exegesis	注释
existentialism	存在主义

F

fables	寓言
family	家族或家庭
fang people	芳族
fashion writing	流行性书写
father (nom-du-père)	父亲之名
Febvre, Lucien	吕西安·费弗尔
fetish	痴恋
figures of speech	言语的修辞格
finality	终极性
flowers	花
Fontanier, Pierre	丰塔涅
Formalism	形式主义
Foucault, Michel	米歇尔·福柯
Fourier, Charles	傅立叶
Frazer, Sir James	弗雷泽
Freud, Sigmund	弗洛伊德
Frye, Northrop	弗莱

G

Genet, Jean	让·热奈
genius	天才
geometry	几何学
geology	地质学
Gobineau, Joesph Arthur de	戈宾诺
Goya, Franciscoo	戈雅
grammatology	文字学

H

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	黑格尔
Heidegger, Martin	海德格尔
Hermeneutic code	解释符码
history	历史(历史学)
Hölderlin, Johann Christian	荷尔德林
human nature	人性
human sciences	人文科学

Humpty－Dumpty 汉普蒂－邓普蒂
Husserl，Edmund 胡塞尔
hymen 处女膜

I

I 我
id 本我
idealism 唯心主义
identity 同一性
Imaginary 想象秩序
immanence 内在性
individuality 个体性
innate devices 天资
insanity 精神病
irony 反讽

J

Jabès，Edmond 埃德蒙德·雅贝
Jakobson，Roman 诺曼·雅各布森
James，William 威廉·詹姆士
Japan 日本
Johnson，Barbara 芭芭拉·约翰逊
jouissance 享乐
Joyce，James 詹姆斯·乔伊斯

K

Kachins 克钦人
Kant，Immanuel 康德
Kinship 亲属关系
Knowledge 知识
Kuhn，Adalbert 阿达尔伯特·库恩

L

Lacan，Jacques 雅克·拉康
Laing，R. D. 莱恩
language 语言
Laplenche，J. 让·拉普朗谢
Lautréamont，le comte de 洛特里阿蒙
law 法律
Leach，Edmund 埃德蒙德·里奇
Leclaire，Serge 瑟格·勒克莱尔
Lévi－Strauss，Claude 列维－斯特劳斯
Levinas，Emmanuel 伊曼努尔·列维纳斯
Lexicon of signification 意指词库
Lexies 词库
linguistics 语言学

New Criticism　新批评流派
Nietzsche, Friedrich　尼采
nonsense　无意义
Nordau, Max S.　诺尔道

O

Oedipal triangle　俄狄浦斯三角关系
Ojibwa Indians　奥吉布瓦印第安人
Other, the　他者（它者）
overdetermination　多元决定

P

paradox　悖论
paranoia　妄想狂
Paris – Match　《巴黎竞赛报》
performance　（语言）行为
personality　人格
perversion and perverts　变态者和变态
pharmakon　药
phenomenology　现象学
philology　语文学
philosophy　哲学
Pinel, Philippe　皮内尔
plaisir　快乐
Plato　柏拉图
play　游戏
pleasure（plaisir）　快感
Plotinus　普罗提诺
Poe, Edgar Allen　爱伦·坡
poetry　诗歌
Ponge, Francis　弗朗西斯·蓬格
Pontalis, J. B.　蓬塔利
Port – Royal　波尔—罗亚尔修道院
positivism　实证主义
positivity　实证性
post – structuralism　后结构主义
power　权力
preconscious – conscious system　前意识—意识系统
prepositions　前置词
prescriptive alliance
presence　在场
prison　监狱
Proust, Marcel　普鲁斯特
psychoanalysis　精神分析
psychology　心理学

Q

Quintilian　昆体良

R

Racine, Jean　拉辛

style	风格
subject (sujet)	主体
superego	超我
supplement	增补
Surrealists	超现实主义者
Symbolic code	象征符码
Symbolic order	符号秩序
symbols and symbolism	象征和象征作用
symmetrical inversion	对称倒装
synchronic axes	共时轴
synecdoche	举隅法
Szasz, Thomas	托马斯·萨斯

T

teleology	目的论
text	文本
thinking, untamed	野性的思维
time	时间
Timpanaro, Sebastiano	塞巴斯蒂安·廷潘诺
totalitarianism	极权主义
totemism	图腾制度
traces	痕迹
transcendent systems	超验体系
transformation	转变
tropes	转义喻指
Tuke, Daniel Hack	塔克

U

unconscious	无意识
utterance (énonciation)	述说

V

Valéry, Paul	保尔·瓦莱里
Van Gogh, Vincent	凡高
verbal pulsations	言语冲动
voice	声音

W

Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich von	维拉莫维茨—莫伦多夫
Wilden, Anthony	安东尼·威尔登
Winnebago people	温纳贝格人
women	妇女
wrestling	摔跤
writing	书写

Z

Zegwaard, G. A.	齐格瓦
Zeno	芝诺